Gheorghe Anghelescu-Timp şi dincolo de timp, Ed Univ. Bucureşti, 1997

2. INTRODUCERE

Când apostolii creştinismului au ieşit din Palestina pentru a propovădui Evanghelia lui Iisus Hristos, ei se găseau confruntaţi nu numai cu o lume care se folosea de o limbă diferită, greaca, dar de asemenea cu o lume care avea mentalităţi şi concepte filosofice diferite. Apostolii însă au avut puterea de a vorbi acestor oameni şi i-au atras de partea învăţăturii lor. Printre trăsăturile care marcau diferenţa între păgâni şi creştini figurau de asemenea şi noţiunile de timp, pe care filosofii greci le aveau deja supuse unei îngrijite elaborări, ca să nu zicem aşa, încât ele nu puteau fi adoptate conceptelor creştinilor despre cosmos şi viaţă.

Noua viziune a destinului uman, în sensul hristic, nu putea fi exprimată precis şi adecvat în termenii filosofici care erau folosiţi în acel moment. Un nou ansamblu conceptual trebuia să fie elaborat înainte ca adevărata credinţă să fi putut fi în întregime pronunţată şi dezvoltată într-un sistem coerent din propoziţii filosofice şi teologice. Problema nu era a unei reaşezări, ci a unei schimbări radicale a deprinderilor mentale fundamentale. Filosofia greacă era dominată de ideile de permanenţa şi de revenire (reîntoarcere). În ciuda marei varietăţi a curentelor, un model comun poate fi acceptat în toate sistemele. Acesta reprezintă viziunea unui Cosmos „etern". Fiecare lucru demn de a exista trebuia să fi existat efectiv, la maniera perfectă înainte de toate timpurile, şi nici nu putea fi adăugat în această plenitudine perfectă. Nicio schimbare de fond nu era posibila şi nicio noutate reală nu putea rămâne niciodată ieşită la suprafaţă. Totul, altfel zis Cosmosul, era perfect şi complet, şi nici nu putea fi perfecţionat şi completat El nu putea avea decât o miză a plenitudinii preexistente. Aristotel stabilise acest punct de vedere cu o completă francheţe. Cel care este „necesar „coincide cu cel care este dintotdeauna, după cum cel care „trebuie să fie „nu poate să nu fie. Cel pentru care un lucru este etern este dacă „fiinţa „să este necesară; dacă şi ea este eternă, „fiinţa „să este necesară. Şi dacă, prin consecinţă, „fiinţa sa o să devină „dintr-un lucru necesară, „fiinţa sa o să devină" eterna; şi dacă este eternă, lucrul este necesar. El se continuă ca „fiinţa să devină „din tot lucrul, dacă el este absolut necesar, trebuie să fie ciclic, aşa-zisa reîntoarcere prin el însuşi. Acesta este prin consecinţă

într-o mişcare circulară şi acesta este în „fiinţa ce devine” ciclică, ca cel care este „absolut necesar trebuie să se găsească (De gen. et corr. ÎI 2, 338 a). Argumentaţia este perfect clară. Dacă se află o „raţiune suficientă „pentru care un lucru există („necesită”), această raţiune trebuie să fie eternă, altfel spus, lucrul nu poate avea nicio raţiune, el nu va avea să existe „din toată eternitatea”, după care altă raţiune din existenţa sa nu a putut să fie „suficientă „sau „necesară”.

Nici dezvoltarea în „fiinţă „nu este de conceput. Nimic din adevăratul real nu poate fi „inovat”. Adevărata realitate este totdeauna „în întârziere „(„din toată eternitatea”) şi niciodată „înainte”. În consecinţă, Cosmosul este o fiinţă periodică. Simbolul suprem al realităţii este exact cercul reîntoarcerii. Singur, cercul este perfect. Manifestându-se, el nu putea fi prielnic pentru o eshatologie reală. Filosofia greacă era în efect mereu mai preocupată de „primele principii „decât de „lucrurile ultime”. Concepţia aceasta în totalitate era bazată pe experienţa astronomică. În consecinţă, mişcările cereşti erau periodice şi de întoarcere. Tot cursul rotaţiei era împlinit într-o adevărată perioadă („marele an”), şi atunci era o „repetiţie”, un ciclu sau cerc nou şi identic. Acest ciclu nu avea „progres „în timp, dar cu siguranţă reîntoarcerile eterne, o „cyclophoria”. Timpul, el însuşi, nu era în această schemă ca o rotaţie, ca o repetare periodică a lui însuşi. Platon îl exprimă în „Timeus”. Timpul „imită” eternitatea şi se scurge după legile numeroase (38 a, b) şi în acest sens el poate fi numit „o imagine mobilă a eternităţii” (37 d). În el însuşi, timpul, este mai curând un mod inferior sau mărginit existenţei. Această idee a succesiunii periodice a lumilor identice seamănă cu fiinţa tradiţională din filosofia greacă.

În continuare, această idee a reîntoarcerii periodice a fost rediscutată de stoici. Ei profesau credinţa în disoluţia periodică şi „renaşterea „tuturor lucrurilor, când cel mai mic detaliu va fi exact reprodus. Această reîntoarcere era cea pe care stoicii o numeau „restaurarea universală”. Şi aceasta se manifesta relevant în astronomie. Această reîntoarcere avea o ieşire de „perpetuum mobile”, cosmică. Astfel toată existenţa individuală era iremediabil şi încurcat implicată în această rotaţie cosmică, în ritmuri cosmice şi în „cursuri astrale „(aceasta era cea de care grecii se serveau pentru a anunţa „viitorul necunoscut” sau destinul, „positionis astrorum **). Universul, el însuşi, era mereu acelaşi numeric, şi legile sale imuabile şi

invariabile, şi fiecare lume se succeda şi semăna, în consecinţă, cu precedenta în toate detaliile sale.

Mişcarea ciclică a Universului, ca existenţă periodică, este în întregime legată de convingerea că grecii credeau că Universul, Cosmosul, este etern, fără vârsta, fără început, nemuritor, infinit. Total ataşată chestiunii timpului este de asemenea problema creaţiei asupra căreia creştinii aveau învăţătura Vechiului Testament care era complet diferită de cea a filosofiei. Dumnezeu a creat lumea din nimic, fără materia preexistentă. Astfel, Universul, având un început, va avea de asemenea şi un sfârşit. El este imperfect; existenţa sa şi funcţionarea sa depind de Dumnezeu, Care singur ştie când va veni sfârşitul lumii.

În Noul Testament, un mare număr de expresii sunt folosite pentru a desemna timpul. Oscar Cullmann, în cartea sa celebră „Christ et le Temps", expune şi explică toate expresiile. Astfel diferenţa între noţiunea ciclică şi noţiunea liniară a timpului, între noţiunea greacă, pe de o parte, şi concepţia biblică şi dogma creştină, pe de altă parte. Timpul se raportează la un „început" şi la un „sfârşit" şi cele două capete nu se întâlnesc. Astfel, traiectoria liniară este în cadrul acestei viziuni cea mai bună imagine. În timpul ciclic nu există niciun mijloc pentru om de a fi salvat, el neputându-se elibera de sclavajul timpului şi nici să evadeze din acesta. În Noul Testament, timpul nu este menţionat într-o manieră abstractă, ci mereu în conexiune cu istoria mântuirii. Mântuirea a fost împlinită o dată pentru toţi, situaţia şi evoluţia omului fiind radical transformate. Învierea lui Iisus Hristos-Domnul este începutul învierii generale. În Biserică Hristos întrupat este infailibil prezent. Aceasta este precizia conştiinţei unei prezenţe constante care restituie în mod necesar orientarea în faţa perspectivei.

Părinţii greci se ocupau de categoriile timpului pentru raţiuni practice şi pastorale, pentru a se ghida tradiţia Bisericii, credinţa şi, pentru anumiţi dintre ei, cunoştinţa filosofică.

Sfântul Vasile cel Mare distinge diferitele măsuri ale timpului, eternul, permanentul, temporalul; fiecare măsură superioară este în comuniune cu altele şi exprimă eternitatea esenţei lui Dumnezeu în Treime, care este incomprehensibil pentru oameni. Dar energiile lui Dumnezeu pot fi, de asemenea, perpetue când Dumnezeu este numit perpetuu, când El se manifestă în timp şi este numit Creator şi Domn al istoriei. Perpetuă este aceea măsură care este raportată lumii

spirituale invizibile. Aceasta este u evul” care este o situaţie atemporală, cea care a avut un început şi care este opera Cuvântului lui Dumnezeu. Forţele spirituale care există în „ev „nu sunt complet perfecte şi imateriale. Temporalitatea a fost creată după acest „ev „(eon) de Dumnezeu. Timpul are pentru oameni un caracter pedagogic, după care ei sunt chemaţi a se depăşi şi a deveni veşnici.

Vom remarca, de asemenea, că Sfântul Vasile cel Mare sublimase dimensiunea liniară a timpului şi că el a sesizat perspectiva viitorului. El credea că prin aspectul ciclic al istoriei nihilismul va ajunge să triumfe. Sfântul Vasile al Cezareei punea accentul asupra caracterului pedagogic şi asupra fluxului timpului care nu cunoştea repetiţia. Mersul comun al naturii creaturilor cu fluxul din timp este desemnat prin categoriile trecutului şi viitorului, care se mărturisesc într-o manieră explicită lipsei de stabilitate şi de permanenţă în natura dezvoltării creaturilor. În creştinism, semnificaţia viitorului este pronunţat subliniată. Aceasta este cea care explică prezentul şi trecutul. Prezentul are în Hristos promisiunile reuşitei, prin care se deschide drumul pentru o viaţă permanentă în Dumnezeu, Cel etern. În prezent, se trăiesc energiile salvatoare ale planului mântuirii divine manifestate prin trecutul în care acestea sunt cuprinse, în contextul eshatologie al viitorului. Credinciosul creştin, atunci când trăieşte în prezent, refuză de a adera la modul absolut în prezent, deoarece el ştie că timpul prezent se întoarce „în faţa serii”, „atinge sfârşitul său „şi ** se înclină culcându-se”. Este absurd pentru credincios de a se restrânge în întreprinderile sale, conform limitelor din lumea prezentă, fără a se sinchisi de viitor. Acest timp monden este pentru om în relaţie cu Providenţa divină; el presupune timpul liniar şi are un caracter pedagogic pentru eshatologia individuală. Timpul monden este „durata vieţii” care îl conduce pe om la sfârşitul său prin calea „secretă „a vieţii. Omul are datoria de a face o bună folosinţă timpului şi de a fi un împrumut pentru plecarea sa din această lume în veşnicie („dincolo”). Viaţa trăită prin prisma viitorului este constant sublimată în literatura patristică. Omul este un cetăţean al viitorului. Asupra sugestiei lui Aristotel, Sf. Vasile cel Mare crede că timpul se găseşte, de asemenea, în sufletul uman, în care mişcarea sa este măsurată, acesta vorbind, de fapt, de un timp psihologic.

Grigore de Nazianz admite că timpul are un caracter de preparare, fondând concepţia sa asupra distincţiei dintre timp şi

eternitate. Limitele timpului au un caracter instructiv şi revitalizează la oameni dorinţa de eternitate şi de lucruri „permanente”.

Unii dintre capadocieni evoluează, de asemenea, pe aceeaşi linie ca Sf. Vasile în ceea ce priveşte doctrina timpului. Alţi Părinţi ai Bisericii, cum ar fi de exemplu Sfântul Atanasie cel Mare, erau obligaţi în secolul al FV-lea de a se interesa de alte categorii de timp utilizate de arieni pentru a demonstra teologia Fiului lui Dumnezeu. După Sfântul Atanasie cel Mare (al Alexandriei), timpul exista după Cosmos, că Logosul a creat timpul şi ** evul” (eonul), Fiul fiind etern („dintotdeauna”). Aceasta este pentru că Fiul s-a născut „prin voinţa lui Dumnezeu înainte de timp şi de ev”. Prin această enunţare, voinţa eternă a lui Dumnezeu este exprimată în relaţie cu existenţa Fiului şi El este (deci) supus voinţei lui Dumnezeu în atemporalitate. Aceasta se opune la ceea ce afirma Arie despre Fiul, că El nu exista înainte de naştere, dar că El era atemporal, născut înainte de toate lucrurile, dar că El nu este nici etern, nici coetern, nici născut cu Tatăl.

Contrar Sfinţilor Părinţi, Origen pleca de la noţiunea de timp ciclic care-l încorpora organic în sistemul sau teologic, fără a face nicio adaptare, nicio revizie apropiată de spiritul revelaţiei. El admitea ciclurile şi ieşirea din rotaţie, dar respingea deschis caracterul revenirii ciclurilor succesive. Origen avea o inconsistenţă nerezolvată în sistemul său. „Eternitatea „lumii implica un număr infinit de cicluri în trecut, dar Origen era ferm convins că această serie de „cicluri „trebuia să ajungă la un sfârşit şi, prin consecinţă, ea nu trebuia, mai corect spus, să aibă decât un număr finit de „cicluri” în viitor. Aceasta era o manifestare inconsistentă. Prin această teorie, sistemul lui Origen manifesta incapacitatea sa de a evolua vizavi de istorie şi de evenimentele în timp pentru că lui îi lipsea o perspectivă eshatologică veritabilă şi că accentul era pus doar asupra faptului că totul trebuia să se întoarcă prin rotaţie la situaţia dinainte de cădere.

În Biserică şi, de asemenea, la Părinţii greci timpul era cunoscut ca un „rezumat”. Biserica, corp al lui Hristos, rezuma timpul euharistie şi viaţa cultică. Această scurtare este clar exprimată în cele două liturghii divine ale Sfântului Vasile cel Mare şi Sfântului Ioan Gură-de-Aur. Memoria liturgică este raportată trecutului şi viitorului. Ea nu este amintită de aceasta că ar avea loc în trecut, ci înfăţişează speranţa în viitor. Cu această abreviere liturgică a timpului, se obţine nu numai o eliberare asupra planului sentimentului, în raport cu

cadrul limitat al perceptibilului, ci şi o transgresiune existenţială în numele lui Hristos, pentru a se preveni a Sa prezenţă supranaturală. Astfel credinţa în Hristos, Dumnezeu-Omul, şi recunoaşterea Lui ca Şef al Bisericii, restituie posibila Sa prezenţă sub Crucea mântuitoare şi, implicit, transformarea timpului. Timpul este, de asemenea, un rezumat al anului festiv, când creştinii celebrează evenimentele care sunt îndepărtate unele de altele în timp, precum Naşstrea, Transfigurarea, Răstignirea, Învierea, Înălţarea etc. sărbători dumnezeieşti care sunt celebrate în acelaşi an. Timpul pentru toate aceste sărbători este rezumat

Hristos, El însuşi, cu întruparea Sa, cu Răstignirea Sa şi cu învierea Sa, în economia, divină, este arătat ca fiind Omul Nou. El a restituit eshatologic perspectiva noii religii. Hristos este Noul Adam pentru că El este Omul Nou. Vechiul a dispărut şi Noul a venit. Acest fapt se derulează cu siguranţă „în acele ultime zile „când Dumnezeu va reacţiona într-o ultimă formă, „o dată pentru toţi şi niciodată". „Sfârşitul „este sosit şi dorinţa lui Dumnezeu pentru salvarea omului a fost îndeplinită. Dar această ultimă acţiune nu este ca un nou început. împărăţia hii

Dumnezeu este încă în aşteptare. Ultimul Adam vine din nou. Această tensiune între prezent şi viitor era din început esenţială şi era acceptată de Părinţii Bisericii. Perioada prezentă este ataşată timpului sfârşitului care va veni când va fi vremea orânduită de Dumnezeu. Atunci Judecata de Apoi şi învierea vor fi considerate ca împlinire a veşniciei (eshatonului).

Dar în această lume, în momentul prezent, Dumnezeu nu a lăsat omul fără asistenţă. Acestuia i se acordase sprijinul Sfântului Duh. Mai mult, Hristos Dumnezeu fondase Biserica, o comunitate eshatologică şi o „înainte gustare a raiului". În această lume, viaţa prezentă şi viitoare nu sunt distincte sau despărţite în două, ci sunt legate organic. împărăţia lui Dumnezeu, manifestată prin Hristos în lume, nu este o împărăţie autonomă, separată, ci aceasta este împărăţia imaterială şi eternă a lui Dumnezeu. Prin această viziune timpul este legat de eternitate şi formează cu aceasta o continuitate care este fondată prin Hristos şi împlinită în Hristos.

Persoana credincioasă care este membru trăitor al Bisericii şi care trăieşte în Hristos aparţine lumii prezente şi lumii viitoare. Sfinţii sunt pregătiţi şi modelaţi în viaţa lor terestră, după viaţa pe care o

aşteaptă în împărăţia lui Dumnezeu.

În taina botezului, credinciosul moare şi învie în Hristos. Aceasta este de fapt, intrarea în Biserică. Creştinul nu este detaşat de lume şi de istorie. Viaţa sa ia mai mult un conţinut nou, ea rămânând misterioasă şi paradoxală. Discipolii lui Hristos, supravieţuind în această lume, nu sunt din această lume. Creştinii, de fapt, sunt „cetăţenii „cerului. Comunitatea creştinilor, ca o comunitate eshatologică destinată să divinizeze pe membrii săi, aparţine lumii viitoare, creştinii neîncetând să trăiască şi să evolueze pe pământ Pericolul de a pierde fericirea autentică implică necesitatea intensificării credinţei. Astăzi, în monahism, se poate găsi cea mai autentică separare spirituală a lumii, întărită prin fuga din afara lumii. Monahii trăiesc în viaţa prezentă condiţia lumii care o să vină, o viaţă egală cu cea a îngerilor. Viaţa îngerească a monahilor constituie de aici, din viaţa terestră, tentativa cea mai mare care vizează realizarea condiţiei cereşti.

Omul trăieşte pe acest pământ ca exilat şi fără domiciliu, cu două virtuţi eshatologice, răbdarea şi speranţa, aşteptând viitorul când va fi restituit împărăţiei lui Dumnezeu, atunci în ultima zi. Toţi scriitorii patristici din Biserica Răsăriteană s-au pus de acord asupra acestui punct, aşteptând sfârşitul lumii, care va fi începutul împărăţiei lui Dumnezeu, care a debutat prin Biserică, dar sfârşitul va fi diferit. Părinţii greci sunt atenţi la descrierea evenimentelor minunate care vor preceda ultimele zile, care au fost consemnate în Evangheliile Sf. Matei şi Sf. Luca. Elementele principale sunt catastrofa apocaliptică descrisă dramatic, a doua venire a lui Hristos şi învierea morţilor care va urma, descriere făcută şi în I Tesalonicieni (4, 13 – 17), text citit la serviciile de înmormântare oficiate de preoţii din Biserica Ortodoxă şi care este familiar credincioşilor ortodocşi, mulţi credincioşi cunoscând aceste cuvinte prin sentimentele din inima lor. Învierea generală prin care triumfă Hristos Mântuitorul va fi din plin actualizată. Hristos trebuia să moară ca să anuleze prin moartea Sa, moartea şi pervertirea umanităţii.

În sfârşit, moartea era acest” ultim duşman „care avea să fie distrus la sfârşitul scoaterii omului din starea sa de corupţie. Pentru puterea de a fi supus morţii, omul trebuia să aibă un corp material. Învierea corporală a omului era una din principalele obiective vizate ale mântuirii. Învierea generală care va veni va fi o restabilire a

condiţiei primare (originare) a omului. Aceasta va avea să fie mai mult o „imortalizare a morţii", precum Sf. Maxim Mărturisitorul a subliniat cu perspicacitate. Învierea care va veni este mai mult o izbândă ca un nou act al lui Dumnezeu, ca o renovare integrală care îmbrăţişează totalitatea creaţiei: „Iată, noi le facem pe toate „(Apocalipsa, 21, 5).3 în terminologia Sf. Grigore de Nazianz, aceasta trebuie să fie a treia şi ultima „transformare „a vieţii umane (metastasis), terminând şi analizând pe cele două precedente care corespund Vechiului Testament şi Noului Testament, un seism eshatologic care marchează concluzia definitivă (finală).

În continuare, se arată în literatura patristică, vine Judecata de Apoi, pe care Părinţii greci ai Bisericii o descriu după Evanghelii. Părinţii insistă asupra cursului final care urmează creaţiei. Paradisul este instituirea omului în împărăţia vieţii şi a fericirii divine. Acesta este un mers în faţa perfecţiunii, o splendoare permanentă a creaturilor raţionale ca persoane dotate până la asemănarea cu divinitatea. Sufletele prietenilor lui Dumnezeu sunt „aureolate în lumina măreţiei divine a Soarelui Justiţiei, aşa cum ceara sub acţiunea razelor soarelui material".4 Aceasta este prietenia, ataşamentul, dragostea şi, mai exact, aceasta este viziunea permanentă a lui Dumnezeu, armonia pe care El o aduce. Omul găseşte adevărata viaţă, devenind egal îngerilor şi este eliberat total de maladiile ce decurg din păcatul strămoşesc şi originar, este eliberat de durere, somn, foame, sete şi toate neajunsurile firescului uman. Părinţii Bisericii Răsăritene combină eshatologia cu creaţia, întruparea, mântuirea şi salvarea. Eshatologia este regenerarea, recapitularea, reconstrucţia care dă un sens fluxului evenimentelor şi faptelor, aşa-zisei durate a timpului. Mişcarea din acest flux şi rotaţia timpului dădeau Părinţilor Bisericii Răsăritene semnificaţia celei de a opta zi. Timpul fizic imperfect este prelungit şi, în sânul rotaţiei săptămânilor, el este dezvoltat şi întârzie cursul timpului „abdominar „sau timpul din cele şapte zile, până când a opta zi începe şi se împlineşte. Timpul găseşte plenitudinea sa în a opta zi, în Ziua împărăţiei lui Dumnezeu. Credinciosul creştin trăieşte timpul într-o manieră eshatologică până când vine împărăţia lui Dumnezeu. A opta zi simbolizează în vocabularul ecleziastic aceste puncte prin care esbatonul penetrează în timp şi restituie prezentului, într-o manieră mistică, eternitatea. Aceste puncte sunt faptele noii iconomii în Hristos, în realitate învierea şi Duminica. Părinţii

capadocieni au combinat a opta zi cu restaurarea lucrurilor, care au fost perturbate prin păcat, în perpetua lor mişcare spre Dumnezeu. După Sf. Vasile al Cezareei, a opta zi este ziua relevată de profeţii Vechiului Testament. Scriitorii patristici de limbă greacă o numeau „Ziua Domnului", „ziua fără noapte", „ziua fără succesiune", „ziua fără sfârşit". Cum această zi este independentă de caracteristicile principale ale rotaţiei, limitele timpului şi spaţiului, în a opta zi omul intră pe tărâmul vieţii veşnice şi participă la adevărata viaţă.

Dar Judecata de Apoi are, de asemenea, şi un alt aspect: condamnarea păcătoşilor care n-au urmat voinţa lui Dumnezeu. Evanghelia lui Matei o aplică celor care nu au făcut acte de caritate şi n-au ascultat învăţătura lui Hristos, 5 Biserica Ortodoxă consacrând dintr-un an calendaristic o zi memoriei Judecăţii de Apoi. Acest pasaj al Evangheliei este citit şi, totodată cu acest prilej, se cântă imne de aceeaşi natură în spaţiul eclezial.

În multe din Bisericile bizantine, deasupra intrării în incinta lăcaşului, în iconostasul central, se află icoana pictată a Judecăţii de Apoi cu sfinţii şi drept-credincioşii în lumea fericită a raiului şi cu păcătoşii în torturile iadului.6 Literatura patristică de limbă greacă urmează în acest caz Evangheliile, acceptând iadul şi ideea de torturi (munci) veşnice. Păcătoşii resimt pedepsa şi ostilitatea lui Dumnezeu. Sufletul păcătosului după moarte este muncit (torturat) împreună cu corpul făptuitor al nelegiuirii. Sf. Vasile al Cezareei afirmă că oamenii pot cuprinde suferinţa şi privaţiunea care apasă în iad pe păcătosul care nu-L poate vedea pe Dumnezeu, comparând pe acesta cu un orb din această lume care nu poate vedea lumina soarelui. În Occident mulţi oameni au fost influenţaţi în conceptul lor despre iad prin lectura „Infernului „lui Dante. În Răsărit credincioşii ortodocşi au fost sub influenţa directă a iconografiei, dar şi a unor cântece cu iz popular, şi chiar sub influenţa celebrei lucrări a lui Dante.

Acest tablou al Judecăţii de Apoi este, de asemenea, conveţional când ne referim la portretele sfinţilor. Dar el are câteva expresii care ne conduc în faţa altor piste ale gândirii mai spiritualizate, privitoare la natura iadului. În lucrarea patristică „Apophtegmata Patrum „7, aşa-zisă a „Memoriei Părinţilor Deşertului", se desprinde un celebru tablou, plin de învăţăminte. Monahul Macarie mergea o zi în deşert şi ciocnea cu bastonul său craniul unui eretic, al cărui suflet simţea imediat în iad o plăcută mângâiere. El simţea atingerea sfântului şi îl

implora să intervină pentru salvarea sa. Pustnicul îl întreba cu părere de rău care era situaţia în infern, iar păcătosul cu mare amărăciune îi răspundea că fiecare dintre ei era legat cu spatele de un altul, că fiecare persoană nu putea fi în faţa alteia şi că nu există nicio posibilitate de comunicare între acestea. Păcătosul îl implora pe monah, în sfârşit, de a se ruga la Bunul Dumnezeu pentru cei condamnaţi, pentru ca aceştia să-şi poată vedea vecinul lor de suferinţă infernală. În iad nu există comunicare, prietenie şi dragoste. Relatarea de mai sus redă învăţăminte teologice, filosofice şi pedagogice, de unde reise că oamenii pot înţelege sensul teologic al comunicării viilor cu cei morţi, comemorării celor care au murit, rugăciunilor pentru odihna sufletelor persoanelor care au decedat. Dragostea lui Dumnezeu nu poate fi supusă legilor dacă sufletul cercetează şi doreşte această dragoste. Din simplele expuneri bogate în conţinut teologic şi filosofic se arată că totul depinde de participarea omului la mărirea neîntreruptă a lui Dumnezeu. Dacă omul consideră paradisul şi infernul sub prisma justiţiei, care repartizează recompensa şi pedeapsa, atunci acesta trebuie să accepte ideea salvării sale, dialogul cu Dumnezeu neputând fi niciodată întrerupt sub niciun motiv.8

Astfel se pune întrebarea de a şti dacă focul infernului este material. Pentru o astfel de afirmaţie Fericitul Augustin vine cu numeroase argumente. Din operele gândirii patristice orientale se poate scoate în evidenţă că infernul este absenţa lui Dumnezeu, incapacitatea păcătoşilor de a resimţi prezenţa şi dragostea lui Dumnezeu sau energia necreată şi luminoasă a lui Dumnezeu. Aceasta demonstrează că cei condamnaţi sunt incapabili de a percepe orice sentiment pozitiv şi sunt obligaţi să trăiască mereu în întuneric.

Părinţii greci susţineau, de asemenea, că mântuirea este o terapie şi că viaţa în paradis reprezintă coexistenţa cu Dumnezeu, că aceasta implică o comunitate veşnică cu Dumnezeu, în prietenie şi dragoste.

Origen, Grigore de Nyssa şi Maxim Mărturisitorul aminteau de o restaurare universală, deci implicit de o mântuire generală. Această opinie n-a fost niciodată acceptată de Biserica Răsăriteană (Ortodoxă) ca o dogmă veritabilă şi a rămas o simplă părere teologică. Teoria aceasta a fost formulată prin intermediul ideii salvării terapeutice şi a negării spiritului juridic. Grigore de Nyssa afirma că focul infernului

strălucește sufletele, iar răutatea va fi consumată când sufletul va fi purificat. Grigore de Nyssa utilizează exemplul aurului care este amestecat cu elemente impure, iar lucrătorul le distruge prin foc pentru a lăsa aurul pur. Maxim Mărturisitorul este mai coerent în argumentele sale teologice și soteriologice care îi dau restaurării universale o vastă viziune eshatologică. Biserica, afirmă acesta, cunoaște restabilirea eshatologică care ajută sufletele celor care s-au rătăcit sub puterea răutății. Uitarea răutății va fi dispariția sa. Atunci sufletele vor fi restabilite în starea lor originară, dar aceasta se va înfăptui printr-o cunoaștere și nu printr-o participare a binefăcătorilor. În alți termeni, această restaurare semnifică cu siguranță uitarea răutății și nu comunicarea cu Dumnezeu, nici divinizarea, nici amiciția cu El. Tot în acest context, Maxim Mărturisitorul sublinia că Dumnezeu nu este responsabil de păcatul omului, deși îi oferă timpul salvării, pentru a coexista în comuniune și amiciție eternă.

În cele ce urmează vom încerca să dăm un rasuns mai larg problematicii noastre, prin argumentele literaturii patristice clasice de limba greacă.

NOTE:

1 J" Migne „PG 29, 311 a; PG 31, 921 AB, 31, 268 S.

2>" Fraților. despre cei ce au adormit, nu voim să fiți în neștiință, ca să vă întristați, ca ceilalți, care nu au nădejde. Pentru că de credem că Iisus a murit și a înviat, tot așa (credem) că Dumnezeu, pe cei adormiți întru Iisus, îi va aduce împreună cu El. Căci aceasta vă spunem, după cuvântul Domnului, că noi ce vii, care vom fi rămas până la venirea Domnului, nu vom lua înainte celor adormiți. Pentru că însuși Domnul, întru poruncă, la glasul arhanghelului și întru trâmbița lui Dumnezeu, Se va pogon din cer, și cei morți întru Hristos vor învia întâi. După aceea, noi cei vii, care vom fi rămas, vom fi răpiți, împreună cu ei, în nori, ca să întâmpinăm pe Domnul în văzduh, și așa pururea vom fi cu Domnul".

3) îi versiunea ecumenică a Bibliei în limba franceză: „Iată, Eu fac toate lucrurile noi".

„Temps et eschatologie. Donnbes bibliques et probibmatiques contemporaines", bd. Jean-Louis Leuba, Cerf, Paris, 1994, p. 90.5) Matei 25, 31 – 46.

Celebre sunt frescele bisericilor mănăstirilor bucovinene, prin

excelenţă Voroneţul, dar şi din alte zone ale României, de pildă la Mănăstirea Cămârăşescu din Judeţul Gorj.

Despre importanţa acestei lucrări a se vedea „Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien", sous la direction de Angelo di Berardino, adaptation française sous la direction de François Vial, vol. I (A-I), vol. n (J-Z), Paris, Cerf, 1990, p. 192 – 193.

8) Exemplul cărţii lui Iov din Vechiul Testament este cel mai elocvent pentru fiecare care împărtăşeşte credinţa după învăţăturile biblice.

3. TIMPUL CREAŢIEI ŞI AMPLITUDINEA LUI ÎN PERIOADELE PREHRISTICĂ, HRISTICĂ ŞI PATRISTICĂ

3.1. VIZIUNEA ASUPRA TIMPULUI ÎN VECHIUL TESTAMENT ŞI ÎN NOUL TESTAMENT

Toate studiile consacrate Vechiului Testament întâmpină o dificultate majoră, noţiunea cu care autorii biblici identificau timpul. Evreii aveau o noţiune a timpului şi probabil noţiuni de timp foarte diferite de cele moderne. Această diferenţă apare deja ca o încercare de a traduce un text ebraic în limba română, verbul ebraic neexprimând categoriile temporale. A fi „atemporal", se mărgineşte a preciza dacă o acţiune este desăvârşită sau dacă nu este. De acolo, numirile diverse date prin gramatica celor două moduri personale ale verbului ebraic: trecut şi viitor. Perfectul este folosit pentru declaraţiile solemne, faimosul „prefect profetic „nefiind decât o invenţie a exegeţilor.1 Dacă limba este expresia de fiinţă intimă a poporului, această particularitate a limbii ebraice ajunge a sublinia diferenţa esenţială existentă între concepţia noastră despre timp şi cea a Bibliei. Când se meditează asupra declaraţiilor importante din Isaia 43, 1, se poate traduce: „Nu te teme, căci Eu te-am răscumpărat şi te-am chemat pe nume, al Meu eşti! „Sfera temporală în care verbul este situat antrenează cu el interpretarea din tot pasajul. Este vorba de eliberarea trecutului, prezentului sau viitorului?

După lung timp, maniera prin care profeţii secolului al VIII-lea, ca Osea şi Amos, se adreseau contemporanilor lor a uluit lectorii Bibliei. Ei vorbeau evreilor, întra-adevăr, ca Israelului timpurilor lui Moise. Într-un interesant studiu asupra Deuteronomului, G. von Rad explică teologic faptul că discursurile lui Moise către poporul evreu în secolul al VII-lea înainte de Hristos şi poate perioada „Exilului „— după data semnalată în Deuteronom – fac abstracţie de şase secole de

istorie.2 Israel este îndemnat cum să meargă pentru a părăsi câmpurile din Moab, pentru a intra în Canaan, ţara căreia îi gusta tentaţiile de o jumătate de mileniu. Această viziune este pentru von Rad legată de multiplele decizii deuteronomiene, care proclamă evanghelia iertării. Prin gura lui Moise, Dumnezeu şterge secole de infidelitate. Prin ochii săi, poporul evreu decăzut locuieşte în Israelul promisiunii, cu care Dumnezeu a făcut alianţa în momentul ieşirii din Egipt.

Studiile consacrate noţiunii de timp pentru perioada istorică primară de elenistul Martin P. Nilsson3 au făcut să reiasă că esenţialul pentru omul primar nu era timpul ca atare, care se putea compara cu durata vieţii sau cu munca zilnică sau cu alt cadru „incolor „în care se înscriau evenimentele, ci cu conţinutul din acest timp. Aceasta este o concepţie asemănătoare cu cea pe care noi o avem despre noţiunea timpului în Vechiul Testament, unde nicio distincţie nu este făcută între timpul şi evenimentele care se petrec în timp. Astfel, citim, de exemplu, în Psalmul 30, 15: „În mâinile Tale (este) soarta mea...” 4 Aici, timpul semnifică soarta. Evenimentele de importanţă capitală, precum ieşirea din Egipt, epoca lui Moise sau epoca lui David au avut o mare influenţă asupra autorilor Biblici, pentru că au constituit semnificaţii centrale în istoria poporului evreu, pentru că, de rapt, acestea au definit timpul prin excelenţă. Un alt aspect al înfăţişării derulării timpului îl reprezintă succesiunea regilor lui Iuda şi ai lui Israel şi circumstanţele domniilor acestora, timp istoric expus în Deuteronom, în Amos, în Osea.

Se află în Biblie mai multe concepţii ale timpului. Prima se găseşte în Vechiul Testament şi este de fapt cea din primul capitol al Facerii (Genezei): „La început a făcut Dumnezeu cerul şi pământul”. Această noţiune a timpului, în care se recunoştea ideea timpului liniar, acceptat ca o linie cu un început şi cu un sfârşit, nu este cea mai veche relatare despre timp, Geneza 1 fiind dintr-o epocă mai târzie a poporului evreu şi locul său la începutul Bibliei s-a înfăptuit într-o epocă mai recentă a istoriei Israelului. Este posibil ca timpul Genezei 1 să fi fost ataşat restului cărţii printr-un autor sacerdotal, la ideea perioadelor sau vârstelor lumii pe care babilonienii deja o cunoşteau. În teologia istoriei Vechiului Testament, Ludwig Kohler recunoaşte schema unei perioade de patru mii de ani pentru istoria poporului evreu.6 Adăugând, în fine, vârstele patriarhilor şi datele care reies din

Facerea (5, 1 – 32; 11, 10 – 26; 25 – 26; 47, 9), durata călătoriei în Egipt care este oglindită în Ieşirea (12, 40), apoi perioada care merge de la Ieşire până la construirea Templului Ierusalimului, apoi 70 de săptămâni din anii lui Daniel (9, 24), se ajunge la o cifră aproape de patru mii de ani. Această constatare face să se confirme cele expuse de Kohler că în Vechiul Testament" creaţia era deja o noţiune eshatologică „.7 De ceea ce se interesase autorul Genezei nu era timpul care se scurgea după crearea lumii, ci timpul ce rămânea să se desfăşoare până la sfârşitul lumii. Umanitatea trăia încă sub semnul răbdării lui Dumnezeu. Această preocupare existenţială domina gândirea autorului Genezei 1, altfel spus o admirabilă confesiune a credinţei unde fiecare termen este cântărit cu o grijă filosofică şi teologică evidentă.

La ideea perioadelor sau vârstelor lumii este aparentă concepţia ciclică a timpului pe care îl cunoşteau şi-l mărturiseau grecii. Această concepţie era cunoscută autorilor Bibliei, uneori folosindu-se noţiunea marei cotituri a lucrurilor ca o exegeză vinovată, grăită printr-o similitudine de rădăcini, traducându-se printr-o promisiune a întoarcerii din Exil". Este probabil de neconceput că în lumea orientală, atrasă ideii perioadelor sau vârstelor lumii, Israel să fie singurul care avea o proprie părere.

Studiile referitoare la sărbătorile din Babilon au făcut să apară o altă noţiune a timpului, cunoscută ca „timp cultic „sau „timp concentrat". Aceasta este ideea că marile solemnităţi, de pildă cea a Anului Nou, nu conţin factorul timp sub formele trecut, prezent şi viitor, că în desfăşurarea sărbătorii evenimentelor trecutului redevin trăitoare, că ele trăiesc încă ca în prima zi. În Anul Nou, creaţia lumii era celebrată numai dacă ea se petrecea în acelaşi moment. Cultul era cunoscut ca o creaţie. Fidelii asistau cu o fervoare care nu egala frica lor de a fi aruncaţi din nou în haos. În fiecare Nou An era necesar ca forţele de lumină sau de viaţă să le învingă pe cele tenebroase şi ale morţii. De asemenea, cultul avea un caracter dramatic. Prin el se înţelegeau luptele dintre cele două puteri opuse. De acolo se cunosc expresiile de sărbători creatoare, dramă creatoare. De acolo, de asemenea, ideea că evenimentele anului, inaugurat prin sărbătoarea Anului Nou, erau conţinute, concentrate în ea. Sărbătoarea le conţinea pe toate dinainte.

Mai mulţi cercetători au vrut să găsească în Vechiul Testament

concepţii apropiate. Johannes Pedersen considera capitolele 1-15 din Ieşire ca fiind ecoul ritualului sărbătoririi Paştelui prin care se celebra creaţia poporului lui Dumnezeu.9 Fiecare din aceste sărbători avea ritul său, aşa-zisele cuvinte, un recital care însoţea irurile Ş gesturile clerului. Aceasta este o aluzie la mitul Exodului care se desprinde prin exegeza din Isaia 43, 18: „Nu vă mai amintiţi de întâmplările trecute şi numai luaţi în seamă lucrurile de altă dată”, profetul afirmând că mitul din Ieşirea, care alimenta cultul, va fi înlocuit prin altul, cel dintr-o nouă eliberare îndeplinită de Dumnezeu, noua Ieşire (noul Exod). Această noţiune a timpului concentrat va explica că adevăratele perioade din istorie, ca cea a lui Moise, aveau de suferit” umflătura „care se arată în Amos, de pildă. Această tentativă de a regăsi în Vechiul Testament traiectoriile rituale, de asemenea, a fost făcută de elenişti în studiile homerice. Este posibil ca această noţiune a timpului concentrat sau timpului cultic să ofere secretul locului pe care-l ocupă adevăratele evenimente ale trecutului poporului Israelului în scrierile biblice, acest lucru făcându-se prin excluderea altor evenimente. Rolul pe care-l jucau evreii în cultul lor va avea să confere o actualitate vivantă. Aceasta este graţie cultului, de asemenea, că motivele Genezei sau Exodului, de exemplu, se vor găsi în tablourile viitorului şi în cele ale sfârşitului timpurilor. Tipologia profeţiilor nu avea alte cauze. Ele trebuiau să sprijine la descifrarea desfăşurării timpului pentru că scrierile biblice nu conţineau ritualurile şi miturile aidoma celor care erau la origine. Aici sunt prezentate într-o schemă istorică. Ele sunt” istoricizate”. Pentru a repune expresiile acestea la curent, aceste mari date ale istoriei care în cult păşeau în timp ca să se poată numi „timpul concentrat”, erau necesare intrările faptelor lor, agreate Bibliei, într-o altă sferă temporală, decât cea a timpului liniar. ° Aceasta este perspectiva în care trebuie descifrat, în acest context, timpul biblic. Dacă stadiul noţiunii cultice a timpului este acelaşi de a ne face a înţelege cel mai bine sărbătorile Israelului, el este cauza confuziilor multiple şi controversate vizavi de cum este aplicat scrierilor biblice. Se remarcă, de asemenea, ca o mare necunoscută ce apasă asupra acestei chestiuni. Prima lucrare în care va apărea noţiunea sărbătorilor creatoare, a cultului cunoscut ca o dramă rituală, a fost consacrat religiilor nordice.11 A te influenţa, deci, dintr-o schemă nordică implică dreptul de a te întreba în care măsură această schemă se poate aplica (este compatibilă) religiilor semitice. Unul dintre primii savanţi

care a făcut această comparaţie este Svend Aage Pallis, în teza sa referitoare la sărbătorile babiloniene din Akitu. 2

Unul dintre termenii cei mai adesea folosiţi în Biblie pentru a desemna timpul este cuvântul ebraic „olam”. Se poate întreba ce semnificaţie are acesta. Pentru a şti trebuie a urma calea gândirii semitice care este dominată, prin ideea de grup, de totalitate. Când omul supus mentalităţii biblice vede o femeie „moabită „(pentru a relua exemplul devenit clasic al lui Pedersen), aceea îi va apărea lui nu ca un individ izolat al grupului etnic moabit, ci ca manifestare perfect valabilă din acest grup. Acesta este cazul din Numeri (20, 14 – 21), unde Edom, regele Edomului, edomiţii sunt expresia unei singure şi a aceleaşi realităţi. Se crede că aceeaşi concepţie explică faptul că tot ce era realizat de David, montat pe tronul din Ierusalim, era considerat ca un David, ca o manifestare perfect valabilă de ceea ce evreul se ataşase ideii despre David şi despre casa sa. Se poate afirma un exemplar din tot ceea ce este David. În el este acelaşi Israel empiric care, bine răspândit, păcătos, indignat, se mărginea la manifestaţia Israelului că Dumnezeu îl avea ales şi chemat la viaţă. Această concepţie particulară se regăseşte în Noul Testament. Noţiunile Bisericii vizibile şi invizibile şi raporturile mutuale devin clare când ele sunt examinate în lumina gândirii semitice. Ele se pot compara cu cele ale Israelului ideal şi Israelului empiric, primul fiind prezent în cel de-al doilea, manifestarea unuia este perfect valabilă celuilalt. Raporturile între Fiu şi Tată, în Ioan 14, iau de asemenea adevăratul sens când Ei sunt studiaţi în această perspectivă. Pentru a reveni la chestiunea lui „olam”, impropriu tradus prin eternitate, el este cu adevărat asemănător cu cel care reprezintă o ieşire din „Urzeit” sau timpurile din origini ale căruia lanţul evenimentelor nu este decât o manifestare perfect valabilă. Astfel, în fiecare eveniment al istoriei, timpul originilor va fi prezent. În alţi termeni evenimentul istoric este considerat ca ieşind din acest „olam” pentru a se reîntoarce. Astfel va fi sensul expresiei: de la „olam „la „olam „(de la veşnicie la veşnicie). Ce se pune în relief, de asemenea, ia în acest context declaraţia din Isaia 51, 8: „Dreptatea Mea rămâne în veac („le olam”) şi mântuirea Mea din neam în neam”. Ea semnifică că dreptatea lui Dumnezeu nu este ataşată evenimentelor umane şi acţiunilor oamenilor, dar că ea continuă în timpul absolut, imobil, etern. Ceea ce putea surveni omului sau lumii în expresia mereu schimbătoare, dreptatea lui Dumnezeu era

ca salvarea sa.

Aceste linii nu sunt decât aproximative. Începutul lor arată că problema timpului biblic este de o rară complexitate. Nu este doar o singură concepţie biblică a timpului, ci Biblia conţine mai multe. Cea care comandă interpretarea este fără îndoială cea a Bibliei, care se prezintă ca o carte cu un început şi cu un sfârşit. Toate celelalte sunt utile a cunoaşte, totuşi, ceea ce ajută mai bine la înţelegerea atmosferei în care trăia poporul lui Dumnezeu, Israel. Ele permit de a explica mai bine formaţia din credinţa sa şi tenacitatea speranţei sale. Ele conţin totodată secretul uneia din concepţiile cele mai importante ale teologiei şi filosofiei Vechiului Testament, cea despre originile eshatologiei.

Caracterul net temporal din toate afirmaţiile credinţei în Noul Testament este legat de importanţa acordată timpului prin gândirea iudaică. Terminologia Noului Testament este caracterizată şi axată prin raportul dintre credinţă şi mântuire. Astfel se întâlnesc cu o frecvenţă deosebită şi în pasaje esenţiale, toate expresiile temporale de care dispune limba greacă, astfel termenii semnificativi: zi, oră, moment, timp, răgaz, secol cosmic limitat-secole cosmice eterne (pânera, ora, kairos, kronos, aion şi aiones). Cele două noţiuni care desemnează cel mai limpede concepţia timpului sunt cele care exprimau, în general, termenii de kairos, kairoi şi aion, aiones. Nu este de loc facil de a da o traducere adecvată diverşilor termeni care se raportau la timp. Ei scot în evidenţă în fiecare pasaj un sens teologic şi filosofic ca în contextul determinat. Pe de altă parte, dicţionarele de specialitate ne arată că aceşti termeni pot fi egal folosiţi în Noul Testament fără a avea o semnificaţie teologică specială. Ceea ce caracterizează folosirea lui „kairos „este că el desemnează în timp un moment determinat prin conţinutul său, pe când

* aion „marchează o durată, un spaţiu de timp limitat sau nu. În Noul Testament fiecare din cei doi termeni defineşte dintr-o poziţie particulară apropiată obiectului său, acelaşi timp care este umplut prin istoria salvării.13

Există totuşi o „diferenţă temporală „între „aion”-ul prezent şi „aion”-ul viitor. Dar ea nu priveşte decât chestiunea limitelor lor. Aion-ul actual este îndreptat spre două direcţii: dinaintea creaţiei oamenilor şi înaintea sfârşitului lumii. Aionul care vine nu este limitat decât într-o singură direcţie şi rămâne nelimitat într-un alt sens.

Începutul său este limitat în măsura unde el începe prin evenimente care descriu imaginile apocalipselor. Sfârşitul său este fără limită. În alţi termeni acest aion este fără sfârşit, dar nu fără început; şi aceasta nu este decât în acest sens care este „etern”. Aceasta este precis pentru că în scrierile biblice aion-ul care vine are un început în timp, pentru că eternitatea sa nu trebuie să fie confundată cu eternitatea platoniciană.14

Trebuie deci a ne elibera complet de toate noţiunile filosofice despre timp şi eternitate, pentru acea perioadă, dacă vrem să înţelegem folosirea termenului „aion „în creştinismul primar (perioada din vremea lui Iisus Hristos şi cea a primului secol al erei creştine).1 în rezumat, putem afirma că acest termen, în accepţiunea temporală, la singular şi la plural, tinde de a desemna o durată mai mult sau mai puţin lungă, care poate să fie:

a) timpul în întinderea sa totală, infinită, nelimitată în cele două direcţii, aşa-zisa

„Eternitate”; 16

b) timpul limitat în cele două direcţii, încadrat prin geneza şi sfârşitul lumii, şi care, prin consecinţă, este identic cu „acest aion de aici”, „aion-ul prezent”; 7

c) timpurile limitate într-o direcţie şi nelimitate într-alta, să fie:

1) timpul anterior creaţiei (ec toi aionos), care constituie sfârşitul şi limita; el este, din contră, fără limită, infinit, cu întoarcere spre trecut, şi acesta nu este decât acea accepţiune care este eternitatea;

2) timpul care se întinde de la aion-ul prezent (aion mellon), care începe cu ceea ce se numeşte sfârşitul lumii; el are deci o limită, începutul şi este fără sfârşit, infinit, în faţa viitorului, şi aceasta nu este decât în acea accepţiune care este eternitatea.

Această viziune schematică „atotcuprinzătoare”, arată că singura concepţie „naivă” a timpului urmărit ca o „linie dreaptă” infinită este cea a istoriei neotestamentare a mântuirii. Ea este ataşată acestei linii drepte şi neîntrerupte a „aion-urilor” în care se situează „kairoi-i” fixaţi de Dumnezeu. Precum Dumnezeu determină izolat” kairoi-i „istoriei mântuirii, El stabileşte în mod egal, conform planului său, distincţia între „aion-i”.

NOTE:

„Ivan. Engnell, „Studies în Divine Kingship in the Ancient Near

East", Upsalt, 1943, p. 207.

2) G.von Rad, „Deuteronomien-Stdien", Göttingen, 1948, p. 49 – 50.

3) Martin P. Nilsson", Primitive Time-Reckonig", Lund, 1920.

4) le varianta ecumenică, franceză, Psalmul 31 (30), 16, consensul este mai potrivit: „Mes heures sont dans la main..."

5) Johannes Pedersen, „Scepticisme israelite", în „Cahiers de la Revue diiistoire et de philosophie religieuse", publi6 par la Facultă de Théologie Protestante de runiversité de Strasbourg, Paris, 1931.

6) Ludwig Kohler, „Théologie des Alten Testaments", Tübingen, 1936, p. 71, 237.7)" Ibidem", p. 71.

8) Amos, 9, 14 şi Ezechiel, 16, 53.

9) Johannes Pedersen, „Israel", vol.ni – IV, London & Copenhagen, 1947, p. 393 şi urm.

10) Paul Humbert, Nouvel-An israelit, în „Revue dlustoire et de philosophie religieuse", 1935, p. 1 şi urm.

T" Jakob H. Gronnbech, „The Culture of the Teutones", vol. I şi II, London & Copenhagen, 1931.

12) Svend Aage Pallis", The Babylonian Akitu Festival", Copenhague, 1926.

13) Oscar Cullmann, „Christ et le Temps. Temps et Histoire dans le christianisme primitif", Delachaux & Niestte S.A., Neuchatel & Paris, 1947, p. 26 – 27.

w)" Ibidem", p. 33 – 34. I5)" Ibidem", p.34.

16) La această accepţiune a termenului „aion „corespunde adjectivul „aionios". Că astfel cunoscută, este considerată exclusiv ca un atribut al lui Dumnezeu, „aionis" tinde a pierde sensul său temporar şi doreşte a desemna, într-o manieră pur calitativă, imutabilitatea (imobilitatea absolută) divină.

17) Faza finală a timpului limitat din această lume a început cu Iisus Hristos. Fapt care reiese din I Corinteni, 10, 11: „Şi toate acestea li s-au întâmplat acelora; ca preînchipuiri ale viitorului, şi au fost scrise spre povăţuirea noastră, la care au ajuns sfârşiturile veacurilor".

18)

Oscar Cullmann", Op. cât", p. 34.

3 2. ÎNŢELESURI ALE CREAŢIEI ŞI TIMPULUI ÎN PRIMELE DOUĂ VEA CURI CREŞTINE. O ABORDARE APOLOGETICĂ ŞI O INFLUENŢĂ (VĂDIT) PLATONICĂ

Scopul acestei incursiuni la o astfel de tematică este dublu: primul să examineze abordările acordate creaţiei în scrierile apologetice creştine din secolul al doilea; cel de-al doilea să analizeze suportul lor filosofic, astfel încât să clarifice unele dintre premizele de bază care sunt operative în aceste teorii ale originii Universului. În termeni metodologici dorim să ne axăm pe patru personalităţi patristice: Justin Martirul, Athenagora din Atena, Tatian din Siria şi Teofil din Antiohia. O examinare atentă a acestui grup de scriitori patristici evidenţiază, presupunem, o transformare în gândirea creştină, într-un interval relativ limitat, pe două planuri strâns legate: mai întâi aflăm o evoluţie în privinţa relaţiei apologeţilor cu tradiţia filosofică greacă; în al doilea rând, sesizăm o evoluţie evidentă în chiar privinţa felului lor de a înţelege creaţia, reflectând, într-o măsură oarecare, relaţia lor în schimbare cu viziunea elenică.

Din punct de vedere tehnic, termenul de „creaţie „(cum este el utilizat în context teologic creştin) poartă conotaţia că Universul a luat fiinţă din absolut nimic, printr-un act liber al lui Dumnezeu.1 Dar iniţial, distincţia despre creaţie, în sensul acesta strict literar, şi în termeni mai figurativi era oarecum atenuată. Dar gradat această distincţie s-a focalizat, şi odată cu ea, o articulare explicită a doctrinei „ex nihilo”. Pentru început ar trebui notat că speculaţia apologeţilor, privind originea lumii, s-a împletit strâns cu tentativele lor de a respinge acuzaţiile de ateism îndreptate împotriva creştinilor. Răspunsurile lor, la aceste acuzaţii, necesitau o delimitare strictă a percepţiei creştine a naturii divine şi relaţiei lui Dumnezeu cu lumea. La scriitorii patristici de care ne ocupăm, aflăm o distincţie ontologică bine definită între Dumnezeu şi materie sau, mai precis, între Dumnezeu şi toată realitatea schimbătoare, coruptibilă, între eternitate şi temporalitate. Pentru fiecare dintre acestea, Dumnezeu este cel nefăcut, nenăscut, principiul cauzal ultim pentru tot ceea ce există.2 în această privinţă toţi sunt pregnant monoteişti, excluzând orice posibilitate de existenţă a unui al doilea, sau mai multor dumnezei.3

3.2.1. JUSTIN MARTIRUL ŞI ATENAGORA ATENIANUL: „CREAŢIA DIN MATERIA FĂRĂ FORMĂ”.

Justin Martirul şi Atenagora Atenianul, totuşi prezintă o oarecare ezitare în scrierile lor. În pofida accentului pus de aceştia pe suveranitatea lui Dumnezeu şi contingenţa radicală a Universului,

ambii scriitori se bazează, într-o oarecare măsură, pe noţiunea elenistă a creaţiei din materia lipsită de formă. Justin furnizează cea mai evidentă afirmaţie pe această linie în comentariul său privitor la sensurile Genezei, în prima „Apologie”: „Şi am fost învăţaţi ca, bun fiind, Dumnezeu a creat, la început, din materia lipsită de formă, toate, pentru oameni… „* Această afirmaţie este completată de faimoasa sa aserţiune din „Apologii” că „Platon a plagiat din scrierile lui Moise „când afirmă că Dumnezeu a schimbat materia fără formă şi a creat lumea.5 Justin a replicat că pe baza acestei învăţături Platon şi discipolii săi (dar şi creştinii) au învăţat că Dumnezeu prin Duhul Său a creat întreaga lume din substrat, după cum arătase (demonstrase) mai devreme Moise.6 Atenagora prezintă un punct de vedere similar în privinţa începutului şi constituirii creaţiei în mai multe contexte. Exprimarea cea mai frapantă se află în al zecelea capitol al soliilor sale, într-o discuţie privind creaţia divină prin intermediul Duhului. „El a apărut” susţine Atenagora ca să servească drept Forma Ideală şi Putere dătătoare de energie pentru tot ce este de natură materială şi care stă la baza lucrurilor ca o entitate fără calităţi. Această imagistică operează mai departe în „Solia” 15 unde Atenagora subliniază relaţia întâmplătoare dintre materie şi Dumnezeu prin intermediul unei analogii cu accente platonice clare: Dumnezeu şi materia sunt legate precum artizanul şi materialele sale. În acest context, materia se află în relaţie cu Dumnezeu aşa cum efectul se află cu cauza sa, subordonată Lui pentru exercitarea meşteşugului său.8 La fel, materia care este „receptivă la toate modificările, depinde de Dumnezeu Artizanul pentru a căpăta structură, formă şi ordine”. Afirmaţiile precedente, trebuie desigur considerate în lumina a ceea ce întâlnim la aceşti autori patristici în alte scrieri. Justin Martirul, în „Dialog cu iudeul Tryfon „afirmă că „lumea a fost făcută „şi că „singur Dumnezeu este nemuritor şi nestricăcios şi tocmai pentru aceasta este Dumnezeu, în vreme ce toate celelalte, care vin după El, sunt născute şi stricăcioase „.10 La Atenagora Atenianul, Dumnezeu este-identificat în mod explicit cu Existenţa, în timp ce lucrurile create sunt asociate cu nonexistenţa, 11 altfel spus în eternitate şi în temporalitate. Într-un singur pasaj, Atenagora caracterizează materia însăşi ca fiind creată şi pieritoare.12 Astfel de învăţături contestă clar orice pretenţie că aceşti autori patristici au acceptat noţiunea de substrat material care coexistă etern cu Dumnezeu. Cu toate acestea, referirile lor la creaţia din materia

lipsită de formă, deşi comparativ puţine ca număr, pun o problemă crucială: în faţa acestor afirmaţii, cât de ferm ataşaţi au fost Justin Martirul şi Atenagora din Atena de doctrina creaţiei „ex nihilo”? Cazul lui Justin este deosebit de problematic datorită folosirii de către el a frazei „ex amorfoi iles”. Unii învăţaţi l-au caracterizat drept platonist, total, sau ca dualist nesigur în concepţia sa cronologică, în timp ce alţii argumentează că din ceea ce spune el, se poate extrage o teorie a creaţiei.14 Conform acestei celei de-a doua interpretări, Justin Martirul a dezvoltat ceea ce atinge limitele unei critici şi corectări a lui Platon în viziunea învăţăturilor Scripturii.15 Din acest punct de vedere chiar şi o adeziune la ideea materiei preexistente nu exclude doctrina creaţiei „ex nihilo”. Într-adevăr Dumnezeu ar fi putut crea materia înainte de formarea sau ordonarea ei. Suportul pentru această teză se bazează pe acele afirmaţii care îl descriu pe Dumnezeu, drept în primulisrând „Creator”, în al doilea rând „ordonând” sau „împodobind” Universul. Această alăturare de termeni, se sugerează, s-ar putea referi la stadii separate, astfel ideea de materie precede formarea ei.17

3.2.2. TATIAN: FACEREA MATERIEI

Dar în afară de afirmaţiile mai sus prezentate, niciunul dintre aceşti autori, de la începuturile literaturii patristice clasice, nu oferă o tratare detaliată a creaţiei materiei. În consecinţă, se pare că încercările de a deriva o doctrină a creaţiei „ex nihilo din scrierile lor trebuie să se bazeze pe propoziţii izolate şi deducţie, mai degrabă, decât pe analize sistematice.

Tatian este cel care ne furnizează claritatea în această chestiune. Noţiunea de creaţie secvenţială, doar vag sugerată de Justin şi Atenagora, este articulată în mod explicit în lucrarea sa „Cuvântări către greci”. Tatian postulează două faze distincte ale creaţiei. Prima, fază iniţială, cuprinde facerea materiei prin intermediul Cuvântului (Logosului).19 în a cincea „Cuvântare”, Tatian denumeşte Logosul că ne o „izvorâre” din voinţa lui Dumnezeu şi „devenirea” atât a începutului (timpului), cât şi a Creatorului lumii, după ce mai întâi a creat pentru Sine materia necesară. Dar materia are nevoie de ordonare şi structurare. În al XII-lea „Cuvânt către greci”, Tatian descrie această a doua mişcare în termenii unei diferenţieri, context în care materia este separată în părţi şi pusă în ordine, odată cu începuturile derulării precise şi ireversibile a timpului. Tatian imaginează astfel originea comună a lucrurilor care provin de la

facerea materiei. Odată supusă acţiunii ordonatoare a Logosului, materia este transformată în realitate inteligibilă, rezultând în diferite grade de armonie şi frumuseţe asemeni Universului vizibil.

Dar în timp ce Tatian are mai multă precizie decât Justin sau Atenagora, el prezintă şi o continuitate cu ei pe două linii semnificative. Mai întâi, în ciuda aserţiunii sale clare că materia este făcută, el nu explică, în mod expres, în termeni tehnici crearea materiei „din nimic”. După aceea, în al doilea rând, el continuă să se bizuie pe modelul platonician al creaţiei ca fiind o impunere a formei asupra substratului material brut.

3.2.3. TEOFIL: CREAŢIA „EX NIHILO” AFIRMATĂ

O îndepărtare semnificativă de aceste abordări o aflăm la Teofil din Antiohia, care într-adevăr oferă o afirmare neambiguă a creaţiei „ex nihilo”. Felul lui de a exprima această învăţătură îşi are izvorul într-o discuţie privind diferitele moduri de adresare lui Dumnezeu.21 Toate aceste nume, în chestiune, indică eficacitatea lui Dumnezeu care „a făcut totul din ceea ce nu exista, dându-i existentă”. Teofil îşi bazează afirmaţia pe II Macabei 7, 28 şi pe pronunţarea neechivocă a creaţiei din nimicnicia absoluţi. Această înţelegere a lui Dumnezeu ca un Creator suprem, în cel mai deplin sens al cuvântului, continuă să opereze în critica lui Teofil prin teologia filosofică grecească. Într-o referinţă la „Timeus „28, el critică ceea ce percepe ca fiind o indecizie izbitoare: în timp ce Platon şi urmaşii lui afirmă că Dumnezeu este „Tatăl şi Făcătorul” necreat al Universului, ei, de asemenea, mai susţin că materia este necreată şi de aici ca aceasta este contemporană cu divinitatea. Dar dacă Dumnezeu şi materia sunt necreate, eterne şi imuabile, atunci suveranitatea absolută a lui Dumnezeu este compromisă. Această critică se extinde asupra abordării platoniciene a „creaţiei” însăşi. Axându-se pe analogia „artizanală „a lui Platon, întrebându-se: ce ar fi atât de remarcabil în faptul că Dumnezeu a făcut lumea din materia preexistentă? 24 Teofil din Antiohia se plasează, clar, de partea opusă cu punctul de vedere platonician, opunându-se oricăror încercări de a defini” creaţia ca fiind o modulare a materiei însăşi.

3.2.4. LITERATURA PATRISTICĂ APOLOGETICĂ ŞI REFERINŢELE BIBLICE. ABORDAREA CREAŢIEI ŞI TEMPORALITĂŢII

În realitate, Teofil din Antiohia redefineşte vulgar terminologia

creaţiei aşa cum este ea folosită de apologeţii secolului II. Dar ar trebui subliniat că referatul său biblic, în acest context (II Macabei 7, 28) 25, este de asemenea cel care furnizează un sprijin incontestabil pentru creaţie în termeni literali. Interesant, el se bazează aici pe „Facerea „I, cum a făcut Justin Martirul. Comentatorii, de fapt, s-au angajat de mult în dezbaterea problemei dacă limbajul din „Facerea „I, exprimă creaţia din nimic. S-ar putea presupune cu uşurinţă, după cum se pare, ce a făcut Justin, că „întunericul" sau „neantul" la care se referă acest pasaj („pământul era netocmit și gol"), este materie amorfă sau haosul primordial. O astfel de afirmaţie nu putea decât să fie întărită de prezenţa explicită din cartea „înţelepciunii lui Solomon" 11, 17: „Nu era anevoie mâinii Tale atotputernice, care a zidit lumea din nimic".

Dar aşa cum au sugerat unii se poate să fie nejustificabilă chestionarea Genezei privind creaţia „ex nihilo", de vreme ce întrebarea însăşi presupune idei care ar fi fost străine celor care au scris-o. Poate „Facerea „I, se preocupă de stabilirea faptului că Dumnezeu a făcut Universul, aşa cum este mai degrabă, decât de speculaţii privind ceea ce a precedat creaţia. Din acest punct de vedere, creaţia „ex nihilo „a devenit un punct în iudaismul elenizat, 26 care a produs „înţelepciunea lui Solomon „şi II „Macabei". În timp ce aceste texte prezintă variante diferite ale dinamicii creaţiei, ambele reflectă influenţa modurilor de gândire greceşti, plasând din nou discuţia despre originile cosmologice în limbajul metafizic abstract al formei şi materiei, eternităţii şi temporalităţii, existenţei şi nonexistenţei respective.

3.2.5. CONTEXTUL PLATONICIAN TÂRZIU

Această consideraţie strălumineează dimensiunea filosofică a teoriilor examinate la cei patru scriitori patristici apologeţi. După cum tocmai am observat, această dimensiune suferă influenţe detectabile care, deja, au operat în Scripturi. Dar ea pornea, de asemenea, de la contactul gânditorilor creştini cu sursele externe tradiţiei scripturale. În această privinţă se recunoaşte, în general, că filosofia cu care au fost familiarizaţi apologeţii secolului al doilea a fost platonismul mijlociu, acel amestec eclectic de idei platoniciene, aristotelice şi stoice aflate în compilaţiile doxografice. În acest context, ne detaşăm de încercarea de a plasa influenţele platoniciene medii asupra apologeţilor, luaţi individual, şi ne mărginim a analiza succint unele curente generale.27

În timp ce discuţiile apologiştilor despre creaţie prezintă

diverse grade de independenţă într-o gândire crescândă, nu numai prin contrastul pe care-l reprezintă faţă de corespondentele lor eleniste, dar şi reformularea ideilor eleniste în serviciul unei viziuni unice a lumii iudeo-creştine. Gânditorii platonicieni mijlocii se preocupau de problema creaţiei, de un interval de timp. Această preocupare s-a evidenţiat într-o dezbatere axată pe critica lui Aristotel la concepţia platoniciană că Universul a căpătat existenţă. După Aristotel această afirmaţie se dorea a fi percepută în termeni literali.28 Platonicienii de mai târziu n-au fost de acord în privinţa valabilităţii acestei interpretări.29 Opinia majorităţii (ilustrată de gânditori ca: Xenocrates, Crantor, Eudorus, Calvenus Taurus, Albinus) susţinea teza lui Aristotel, a unui Univers eternamente existent. Dar susţinea că Platon concepea creaţia mai degrabă în termeni alegorici decât literali. Prin contrast, alte personalităţi ale antichităţii greceşti (cum ar fi Plutarch din Chaeronea şi Atticus) susţineau noţiunea creaţiei temporale literale.

Deşi poziţia reprezentată de Atticus pare destul de compatibilă cu viziunea creştină, exponenţii ambelor părţi implicate în această dezbatere prezintă unele importante afinităţi cu învăţăturile Scripturii. Aceste afinităţi sunt evidente în accentul pus de ei pe dependenţa lumii de o cauză externă necreată, atemporală, şi în faptul că ei leagă această dependenţă cauzală de credinţa în Providenţa Divină. Astfel când creştinii au început să se angajeze în speculaţii privind originea Universului, ei s-au putut baza pe analizele filosofice şi argumentaţia ce înconjurau o discuţie vibrantă, continuă, în cercurile platoniciene mijlocii. Dar ei se confruntau, încă, cu o variaţie semantică serioasă în privinţa anumitor elemente de vocabular, concepte şi premize intelectuale. Această disparitate este evidentă, în mod deosebit, în privinţa noţiunii de „creaţie”. Pe când interpretările variau de la gânditor la gânditor, abordarea platonicienilor privind subiectul creaţiei, ar putea fi caracterizat ca fiind „o punere în ordine”. Gânditorii creştini, pe de altă parte, au lucrat în limitele tradiţiei scripturistice care concepea „creaţia „literală în termeni total diferiţi, adică nu numai ca pe o ordonare temporală (sau atemporală), ci ca pe o „aducere în existenţă din nimic”. Această consideraţie este relevată când evaluăm limitele posibile ale influenţei platoniciene asupra teoriilor creştine timpurii despre originile cosmice şi temporale. Această situaţie reprezintă o ilustrare clasică a ceea ce filosofii contemporani ai ştiinţei

descriu (uneori cu argumente care pot fi atacate prin logica matematică) ca fiind o problemă a incomensurabilităţii. O astfel de problemă se iveşte atunci când aceiaşi termeni sunt folosiţi de cei care aparţin unor medii conceptuale total diferite. În acest context, înţelesuri destul de divergente pot accede la termenii în discuţie. Comunicaţia între aceste medii ar putea, de aceea, solicita un proces de translaţie abil din partea aderenţilor.31

3.2.6. CONCLUZII LA TEORIILE PATRISTICE ALE APOLOGEŢILOR PRIVIND ÎNCEPUTURILE CREAŢIEI
ŞI TIMPULUI

La suprafaţă, se pare că Justin Martirul a trecut cu vederea această incomensurabilitate, presupunând, aşa cum a şi făcut, că „Facerea" şi Platon prezentau învăţături similare (dacă nu identice) în privinţa creaţiei. Acest punct de vedere, totuşi, ar putea reflecta interesele gânditorilor apologeţi mai mult decât alianţele lor filosofice. Poate, după cum arăta Arthur J. Droge, pretenţia lui că „Platon a plagiat din Moise" avea dorinţa de a demonstra superioritatea înţelepciunii creştine asupra a celei a grecilor.32 Dar se pare, de asemenea, că Justin, ca şi alţi gânditori creştini din vremea sa, considerau pe Timeus drept un punct de contact vital cu lumea gândurilor lor, sau cum spune Whittaker „o poartă de intrare spre tărâmurile mai înalte ale culturii elenistice". În acest sens, nerăbdarea lui de a demonstra compatibilitatea Scripturii cu platonicismul pare să-l fi condus pe căi ocolite spre citirea „Facerii", în mod necritic, în termenii categoriilor platoniciene.

„uuw vu jusun, Atenagora Atenianul prezintă o utilizare mai largă a surselor platoniciene, citind atât scrierile lui Platon însuşi, cât şi din orientarea largă a acestuia, inspirându-se din doxografiile elenistice. Mai mult, Atenagora prezintă dovada adaptării critice, selective a ideilor derivate din platonicismul mijlociu al lui Albinus.34 În realitate, modelează un fel de ontologie creştină de sine stătătoare. Reinvestirea de către el a elementelor de metafizică platonciană transpare prompt în teologia sa filosofică, care leagă pe Dumnezeu cu Firea, Inteligibilitatea şi Bunătatea, cu lucrurile create cu nonexistenţă, cu perisabilitatea şi cu ceea ce este perceptibil prin simţuri.

Acest discernământ filosofic, totuşi, nu se manifestă în abordarea de către el a creaţiei, care preceda orice elaborare a generării materiei. Atenagora, de fapt, nu se referă deloc la abordarea

din „Facere „a creaţiei. În această privinţă este chiar posibil, ca el să evite referirea la text deoarece era conştient de dificultăţile lui Justin Martirul în alinierea învăţăturii sale la gândirea (viziunea) platoniciană.36 Din punct de vedere metodologic Tatian prezintă o mai mare pricepere a însemnătăţii creaţiei „ex nihilo „şi a implicaţiilor sale filosofice. Aceasta este evident în faptul că el insistă asupra delimitării facerii materiei drept substrat ireductibil ultim în actul creaţiei. Este o ironie că un scriitor care şi-a manifestat o atitudine atât de negativă faţă de orice aparţinând elenismului, să formuleze o prezentare atât de filosofică. În această privinţă el susţine clar adeziunea teoretică la conceptul de „de", 37 relevând poate, o acceptare a „învăţăturii lui Solomon „11, 17. Teofil, pe de altă parte se dispensează cu totul de referirile la materie (exceptând termenii critici). Depărtarea lui faţă de Justin apare imediat: mai degrabă decât să încerce o împăcare a viziunii greceşti şi creştine, el face un efort conştient să se separe de orice trăsături ale paradigmei platoniciene a creaţiei. În legătură cu apelul lui la „Macabei" 7, 28, el se axează pe puterea atotcuprinzătoare a lui Dumnezeu în rolul Său de Creator suprem. Singularitatea acestei puteri rezidă în faptul că Dumnezeu poate „face orice vrea din nonexistent *\38

Limbajul lui Teofil poartă amprenta inconfundabilă, elenistică, folosind antiteza eleatică între existenţă şi nonexistenţă. Pentru el, Dumnezeu nu este un modelator, nici chiar făcător al materiei, ci *Cel* care dă fiinţă în sensul cel mai larg. Totuşi, bizuindu-se pe forme greceşti de gândire, face aceasta numai în slujba unui mod de gândire creştin. La Teofil, observăm formarea unei înţelegeri cu adevărat creştine independente. Învăţăturile Scripturii îşi au rădăcinile în probleme ce provoacă şi contestă filosofia grecească, dar prin intermediul aceluiaşi simbol filosofia grecească a pus la îndemâna gânditorilor creştini argumente şi concepte pentru a interpreta acele învăţături într-o manieră tehnică, mai precisă. Paradoxal, astfel de unelte dialectice le-au dat posibilitatea creştinilor să structureze o înţelegere a creaţiei care ar fi fost destul de străină de tradiţia intelectuală a Eladei. NOTE:

1} Articolul" Creaţie „în „The Oxford Dictionary of the Christian Church", editat de F.L. Cross şi E.A. Livingstone, ediţia a II-a, Oxford, 1988, p. 357.

„Apologeţi de limbă greacă", în colecţia „Părinţi şi Scriitori

Bisericeşti” (P.S.B.) „Editura Institutului Biblic şi de Misiune a Bisericii Ortodoxe Române (E. LB.).

Bucurteşti, 1980, în Sfântul Justin Martirul şi Filosoful, „Dialog cu iudeul Tryfon”, trad. Şi note de Olimp N. Căciulă, V, p. 98 – 99 şi articolul „Justin (Philosophe et martyr) „în „DECA”, p. 1382 – 1385; „Apologeţi de limbă greacă”... Atenagora Atenianul, „Atenagora, filosof creştin din Atena: Solie în favoarea creştinilor”, IV, p 376 – 377 şi articolul „Athenagore” în „DECA”, p. 292; „Apologeţi de limbă greacă”... Teofil al Antiohiei, „Trei Cărţi către Antolic”, I, 4, p. 284 şi articolul „Théophile d'Antioche”, în „DECA”, p. 2427 – 2428; capitolul „Tatian Asirianul” în LG Coman, „Patrologie”, EIB... Bucureşti, 1956, p. 56 – 57 şi articolul „Tatien”, în „DECA”, p. 2378 – 2380.

3)” Apologeţi”... Justin Martirul”, Dialog...”, XL p. 102 – 104; Atenagora Atenianul, „Solie în favoarea creştinilor”, IV, p. 376 – 377; Teofil al Antiohiei, „Trei Cărţi... „J, 7 şi JJ, 4. p. 286 şi p.295.

*> „Idem „... Justin Martirul”, Apologia întâia în favoarea creştinilor”, 1, 10, p. 31.

5)” Ibidem”, 1, 59, p. 64 – 65.

6)” Ibidem „şi” Apologia „... 1, 67, p. 71.

7) Atenagora din Atena, „Solie pentru creştini”, în ediţia Migne, în „Patrologia Greaca” (P.G.), 6, 10, 3. Mai pe larg doctrina creaţiei şi apariţiei timpului se poate urmări în G. Bardy, în „Introduction „la traducerea soliei: „Athenagore: Supplique au sujet des chr & iens”, în „Sources Chrétiennes „(S.C.), 3, Paris, 1943, p. 1 – 69.

8) Atenagora, PG 6, 15, 2. „Ibidem”.

10>” Apologeţi”... Justin Martirul, „Dialog cu iudeul Trifon”, 1, 5, p. 98 – 99.

n)” Idem, Atenagora Atenianul”, Solie în favoarea creştinilor”, IV, 2, p. 376 – 377.

12)” Ibidem”.

Îi) G.W. HXampe, „Lexicon Oxford „... p. 489, unde se sugerează că „ex „poate să fie interpretat ca numărul 6, număr al perfecţiunii în Vechiul Testament, cunoscut şi ca număr al actul îi” Creaţiei”, cf. Ioan 2, 6: „Şi erau acolo şase vase de piatră, puse pentru curăţirea evreilor”...

rt) B. Aub6, „Saint Justin, philosophe et martyr”, Paris, 1875, p. 135; de văzut şi E. de Faye, „De influence du Timbe de Platon sur la thâologie de Justin Martyr, în „Bibliothèque de l'École des hautes études. Science religieuse, VII, Paris, 1896, p. 183.

15) E.R. Goodenough”, The Theology of Justin Martyr”, Jena, 1923, p. 207 – 208.

IS) „Apologeţi”... Justin Martirul, ÎI „Apologii” 6, p. 81: „Părintele Universului, fiind nenăscut, nu are niciun nume pozitiv; căci acela căruia i se dă un nume oarecare, trebuie să aibă pe cineva mai în vârstă ca El, care să-i dea acest nume „(!).

17) EJR... Goodenough, „Op. cât”, p. 209.

w)” Atenagoras. A Study în Second Century Christian Apologetic”, Paris, 1972, p. 115.

19) J. Kelly, „Initiation à la Doctrine des Peres de l „Église”, traducere în limba franceză de C. Tunmer, Paris, Paris, Cerf, 1968, p. 95 – 108.

20) „Ibidem „şi Berthold Altaner, „Precis de Patrologie”, traducere de Marcel Grandelaudon, Mulhouse (Haut-Rhin), 1941, p. 100 – 102.

21) „Apologeţi”... Teofil al Antiohiei, „Cartea întâi către Antolic”, 4, p. 284: „Este fără de început, pentru că este nefăcut; este neschimbat, pentru că este nemuritor. Se numeşte Dumnezeu, pentru că le-a aşezat pe toate pe tăria Lui şi pentru că cuvântul Dumnezeu vine de la cuvântul tâein; iar cuvântul teein înseamnă: a alerga, a mişca, a lucra, a hrăni, a purta de grijă, a conduce, a da viaţă tuturor. Este domn, pentru că domneşte peste toate; este Tată, pentru că El este înainte de toate; este creator şi făcător, pentru că este ziditorul şi făcătorul Universului; este foarte înalt, pentru că este mai presus de toate; este atotţiitor, pentru că ţine şi cuprinde totul. Înălţimile cerurilor, adâncurile abisurilor şi marginile lumii sunt în mâna Lui şi nu este loc în care să să nu vadă lucrarea Sa (cf. Isaia 66, 1; Fapte 7, 49). Cerurile sunt lucrul Lui, marea făptura Lui, omul plăsmuire şi icoană a Lui, soarele, luna şi stelele stihii ale Lui, făcute spre senine, spre vremi, spre zile şi spre ani (Facerea 1, 14), ca să slujească şi să robească oamenilor. Pe toate le-a adus Dumnezeu din nefiinţă la fiinţă, pentru ca, prin lucruri, să se cunoască şi să se înţeleagă măreţia Lui”.

22) „Ibidem”, ÎI „Antolic”, 10, p. 301 – 302, din care cităm: „Dumnezeu a făcut Universul din nefiinţă. Că n-a existat nimic alături de Dumnezeu, ci El era singur; nu avea nevoie de nimeni şi de nimic; şi, existând înainte de veci, a voit să facă pe om, ca să fie cunoscut de om; pentru om deci a pregătit Dumnezeu mai dinainte lumea. Că cel care-i creat are şi trebuinţe, pe când cel necreat n-are trebuinţă de nimic.

Având, aşadar, Dumnezeu în El însuşi Cuvântul Lui imanent, L-a născut împreună cu înţelepciunea Sa, scoţându-L înainte de crearea Universului. Pe acest Cuvânt L-a avut slujitor pentru cele făcute de El şi prin El a făcut toate (cf. 1, 3). Cuvântul se numeşte început, pentru că El începe şi stăpâneşte toate cele create prin El".

s)" Ibidem", H „Antolic", 4, p. 295.

24)" Ibidem".

25) Cf. II Macabei 7, 28: „Rogu-te, fiule, ca, la cer şi la pământ căutând şi văzând toate cele ce sunt într-însele, să cunoşti că din ce n-au fost le-a făcut pe ele Dumnezeu şi pe neamul omenesc aşijderea l-a făcut".

26) Jonathan A. Goldstein, „The Origins of the Doctrine of Creation «Ex nihilo»", în „Journal of Jewish Studies", vol. XXXV, Oxford, 1984, p. 128 – 135.

27) A se vedea arteolul „Platonisme et les Peres „în „DECA", p. 2047 – 2074.

28) Aristotel, „Metafizica", Bucureşti, Editura Academiei, 1965, 1071 b, p. 380 – 383, fragment unde este redată şi viziunea timpului în gândirea marelui filosof al antichităţii: „Deoarece sunt trei feluri de substanţe, dintre care două fizice, iar una imobilă, trebuie să vorbim despre aceasta din urmă, arătând că, în chip necesar, există o substanţă veşnică ce nu e supusă mişcării. Într-adevăr substanţele sunt primele dintre lucruri şi, dacă ele ar fi toate pieritoare, toate lucrurile ar fi pieritoare. Dar e poate cu putinţă ca mişcarea să aibă vreun început sau sfârşit, deoarece este veşnică. Tot aşa e şi timpul, căci dacă timpul n-ar exista, n-ar exista nici noţiunea de anterior şi posterior. Prin urmare, mişcarea e continuă, ca şi timpul, căci una din două: sau mişcarea şi timpul sunt identice, sau timpul este un mod al mişcării. Însă, ca mişcare continuă, nu există decât mişcarea în spaţiu, şi anume cea circulară".

29) John Dillon, „The Middle Platonists", London, 1977, p. 157 – 158, 242 – 244, 252 – 253, 286 – 287; de asemenea şi în „The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Obilosophy", editor A.H. Armstrong, Cambridge, 1967, p. 47 – 48.

I0) R.E. Witt, „Albinus and the History of Middle Platonism", Cambridge, 1937, p. 119 – 120.

31) Thomas S. Kuhn, „The Structure of Scientific Revolution" Chicago, 1970, p. 198 – 204.

Arthur J. Droge, „Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of Culture", Tübingen, 1988, p. 59 – 60.

John Whittaker, „Plutarch, Platonism and Christianity „în „Neoplatonism and Early Christian Thought". Essays în Honour of A.H. Armstrong, editor H.J. Blumenthal and R.A. Markus, London, 1984, p. 60.

Bernard Ponderon", Athenagore d'Athene. Philosophe Chrétien", Paris, 1989.

„Apologeţi"... Atenagora Atenianul, „Solie în favoarea creştinilor", IV, p. 376 – 377.

Leslie W. Barnard, „Athenagoras. A Study în Second Century Christian Apologetic", în col. „Théologie Historique", 18, Paris, 1972, p. 116. G.W.H. Lampe", Lexicon „... p. 1429 – 1430. „Apologeţi..." Teofil al Antiohiei", Trei Cărţi către Antolic", H, 4, p. 295.

ŢNEA D ŢIE LA ÎNCEPUTUL PERIOADEI

SINOADELOR ECUMENICE. PUNCTUL DE VEDERE AL SFANŢULUI ATANASIE CEL MARE

3.3. NOŢIUNEA DE CREAŢ NO UMENI

T

3.3.1. ÎN LOC DE ARGUMENT

Ideea creaţiei lumii a fost rodul profund al gândirii creştine, şocantă în filosofic Problema în sine era străină şi chiar ininteligibilă pentru mintea greacă: „de rerum originatione radicali". Mai mult, mintea greacă era puternic ataşată concepţiei unui „Cosmos Etern", permanent şi imuabil în structura şi compoziţia sa de bază. Acest cosmos pur şi simplu exista. Existenţa sa era „necesară", era un dat ultim sau prim, dincolo de care nu puteau pătrunde, nici gândul, nici imaginaţia. Era, într-adevăr, multă mişcare în cadrul lumii – „roata originii şi a decăderii". Dar Cosmosul ca întreg era imuabil, iar structura sa permanentă era în mod repetat şi infailibil expusă în rotaţia şi în autorepetarea sa. Nu era o lume statică, în aceasta era un intens dinamism, dar era dinamismul unei circulaţii inevitabile. Cosmosul era o fiinţă periodică, şi totuşi, în acelaşi timp „necesară" şi „nemuritoare". Forma lumii ar putea fi expusă schimbărilor, ea a fost de fapt, într-un flux continuu, dar existenţa sa însăşi a fost perenă. Pur şi simplu nu te poţi întreba în mod inteligent asupra „originii" sau „începutului" ţesăturii cosmice, în ordinea existenţei.1 Tocmai în această privinţă gândirea greacă a fost radical combătută de revelaţia

biblică. Aceasta a fost un mesaj dur pentru greci și încă mai este pentru filosofi.

Biblia se deschide cu prezentarea creației: „La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul”. Cuvintele acestea au devenit o afirmaţie de credinţă în Biserica Creştină. Cosmosul nu mai era privit ca o fiinţă ce se autoexplică. Dependenţa sa ultimă şi intrinsecă de voinţa şi acţiunea lui Dumnezeu a fost afirmată cu tărie. Dar, mai mult, această relaţie de „dependenţă” era sugerată de conceptul biblic: lumea a fost creată „ex nihilo”, adică nu a existat „exterior” Creatorului ei. Privind înapoi eşti nevoit să descoperi „începutul”„post nihilum”, cum s-ar spune. Tensiunea între cele două viziuni, cea greacă şi cea biblică a fost intensă şi izbitoare. Grecii şi creştinii sălăşluiau în lumi diferite. În consecinţă, categoriile filosofiei greceşti erau inadecvate pentru descrierea credinţei lumii creştine. Principalul accent al credinţei creştine era exact pe contingenţa radicala a Cosmosului, pe contingenţa sa exact în ordinea existenţei. Într-adevăr, însăşi existenţa lumii indica, pentru creştini, către Celălalt, ca fiind Domnul şi Făcătorul acesteia. Pe de altă parte, crearea lumii era concepută printr-un act suveran şi „liber” al lui Dumnezeu, şi nu drept ceva ce implică „în mod necesar” sau ce era inerent în însăşi Fiinţa lui Dumnezeu. Astfel exista o dublă contingenţă: pe latura Cosmosului – care ar fi putut „să nu fi existat de loc”, şi pe de altă parte a „Creatorului – care este posibil să nu fi creat absolut nimic”. În interpretarea lui Étienne Gilson, se face o interesantă presupunere: „este adevărat că Creatorul este un zeu profund creştin, dar un zeu a cărui existenţă în sine este să fie creator, nu este de loc un zeu creştin”.2 însăşi existenţa lumii a fost privită de creştini drept un mister şi un miracol al Libertăţii Divine.

Gândirea creştină, în primele veacuri, oricum se maturiza, dar lent şi gradat – prin încercare (verificare) şi retractare. Scriitorii paleocreştini descriau adesea noua lor viziune asupra credinţei în termenii filosofici vechi şi contemporane lor. Ei nu erau mereu conştienţi şi nici nu se fereau totdeauna de ambiguitatea implicaţiei la o asemenea acţiune. Folosind categorii greceşti, scriitorii patristici creştini, îşi autoimpuneau, fără să ştie, o lume care era radical diferită de aceea în care ei se aflau prin credinţa lor.3 Astfel, ei erau deseori prinşi între viziunea credinţei lor şi inadecvarea limbajului pe care îl foloseau Această situaţie trebuie luată în calcul. Astfel, E. Gilson sugera că filosofia creştinismului a adus un nou vin, dar vechile burdufe erau

încă destul de bune, adică burdufele filosofiei greceşti.4 Este o frază eleganta, dar o afirmaţie exagerat de optimistă. Într-adevăr, burdufele n-au cedat imediat, ceea ce a fost într-adevăr spre binele gândirii creştine în formare. Burdufele aveau mirosul puternic, iar vinul împrumuta, stând în ele, o aromă străină. De fapt, noua viziune cerea termeni şi categorii noi pentru o exprimare adecvată şi clară, inteligentă. O sarcină urgentă pentru creştini era să creeze noi nume, cum afirma Sf. Grigore de Nazianz.

Într-adevăr, radicala contingenţă a lumii create a fost recunoscută fidel de scriitorii creştini chiar de la începuturi. Puterea lui Dumnezeu asupra întregii sale creaţii a fost şi ea în consecinţă subliniată. Dumnezeu singur era puternic şi etern. Toate cele create erau aduse la viaţă şi susţinute în existenţa lor chiar prin graţia şi plăcerea lui Dumnezeu, prin voinţa lui suverană. Existenţa a fost mereu un dar de la Dumnezeu. Din acest punct de vedere, chiar şi sufletul omenesc era muritor prin natura lui, pentru că era o creaţie şi era menţinut numai prin graţia lui Dumnezeu. Sf. Justin Martirul şi Filosoful a fost destul de explicit în privinţa aceasta – în contrast cu argumentele platoniciene pentru „imortalitate”. Într-adevăr pentru Justin „nemuritor” însemnă „necreat”.5 Dar încă nu era clar cum această „voinţă” creatoare a lui Dumnezeu se lega de propria Lui fiinţă. Şi aceasta era problema fundamentală, în gândirea paleocreştină însăşi ideea de Dumnezeu era doar treptat eliberată din acel „pasaj cosmic” cu care gândirea grecească obişnuia să-l asocieze. Misterul Sfintei Treimi însăşi a fost deseori interpretat într-un context ambiguu – nu în primul rând drept un mister al însăşi Fiinţei lui Dumnezeu, ci mai degrabă, din unghiul acţiunii creatoare şi salvatoare a lui Dumnezeu, şi auto-dezvoltării sale în lume. Aceasta a constituit principala teză a teologiei Logosului, mai ales la apologeţi, la Hyppolytus şi Tertulian. Toţi aceşti scriitori n-au făcut distincţia de fond între categoriile de Fiinţă Divină şi Revelaţie Divină – ad extra – în lume. Într-adevăr, a fost cam imprecis, o inadvertenţă de limbaj şi mai puţin o eroare doctrinară în care s-a persistat. Apologeţii nu erau pur şi simplu prearieni sau proarieni.6

3.3.2. MOŞTENIREA LUI ORIGEN

Cazul lui Origen este semnificativ, în special. Nici el n-a reuşit să distingă între dimensiunile ontologice şi cosmologice. Dumnezeu n-ar putea „deveni” niciodată ceva ce El n-a fost dintotdeauna. Nu există

nimic doar „potenţial" în Fiinţa lui Dumnezeu, „totul fiind etern actualizat". Aceasta a fost principala aserţiune a lui Origen, convingerea lui cea mai adâncă că Dumnezeu este mereu Tatăl Celui Nenăscut şi Fiul este co-etern cu Tatăl: orice altă aserţiune ar fi compromis imuabilitatea esenţială a Fiinţei Divine.7 Dar Dumnezeu este de asemenea mereu

Creatorul – trebuie neapărat să ne asumăm faptul că El a fost dintotdeauna Creatorul şi Domnul. Căci, evident Dumnezeu niciodată nu „avansează" spre ceea ce El n-a fost înainte. Pentru Origen aceasta implică inevitabil şi o externă actualizare a existenţei lumii, a tuturor acelor lucruri asupra cărora se exercită puterea şi supremaţia lui Dumnezeu. Origen însuşi folosea termenul „Pantokrator", pe care-l împrumutase fără îndoială de la Septiiaginta. Folosirea lui de către Origen este caracteristică. Termenul grecesc este mult mai exact decât redările lui în latină: „Omnipotens". Acest termen din urmă arată doar puterea sau forţa, însă cuvântul grecesc scoate în evidenţă, în special, exercitarea în sine a puterii. Acuitatea argumentării lui Origen dispare în traducerea latină. „Pantokrator" este în primul rând un cuvânt activ, redând ideea nu doar a capacităţii, ci a actualizării acestei capacităţi. Pantocreator înseamnă doar „kirios", Domnul care ne conduce. Şi Dumnezeu nu putea fi „Pantokrator" etern dacă nu „ta panta" ar fi existat din toată etenitatea. Puterea lui Dumnezeu trebuie să fi fost actualizată etern în Cosmosul creat, care, de aceea, pare să fie etern concomitent sau aliat al Fiinţei Divine. În acest context orice distincţie clară între „generaţie" şi „creaţie" era de fapt, imposibilă – ambele erau relaţii externe, relaţii necesare într-adevăr, ca să spunem aşa intrinsece Fiinţei Divine. Lui Origen îi era imposibil şi, de altfel, el nici nu dorea de loc, să recunoască că există ceva „contingent" legat de lumea însăşi, de vreme ce, în concepţia lui, aceasta ar fi implicat o anume „schimbare" pe plan divin, în sistemul lui Origen, Fiinţa Eternă a Sfintei Treimi şi existenţa eternă a lumii sunt indivizibil şi insolubil legate între ele: ambele se înalţă şi cad împreună. Fiul este într-adevăr etern şi eternamente „personal" şi „ipostatic". Dar El este eternamente născut în relaţie cu lumea etern – creată.

Argumentaţia lui Origen este directă şi susţinută, dincolo de afirmaţiile sale fundamentale. Ar fi fost o lipsă flagrantă de pioşenie să admitem că Dumnezeu ar fi existat vreodată fără înţelepciunea Lui, chiar şi pentru o clipă doar – „ad punctum momenti alicujus".

Dumnezeu este mereu Tatăl Fiului Său, născut din El, dar „fără de început" – „sine ullo tamen initio". Şi Origen specifică: „nu numai de felul celor ce pot fi distincte prin intervale de timp (aliquibus temporum spaţiis), dar şi de felul celor pe care mintea singură este obişnuită să le contempleze în sine şi să le perceapă, ca să spunem aşa, doar cu intelectul şi cu raţiunea (nudo intellectu)". Cu alte cuvinte înţelepciunea a luat fiinţă dincolo de limitele oricărui „început" imaginabil – extraomne ergo quod vei dici vei intelligi potest initium. Mai mult, după cum explică Origen în altă parte, „generarea" înţelepciunii nu poate fi interpretată drept un lucru împlinit, ci mai degrabă drept o relaţie permanentă şi continuă – relaţie de a fi născut „exact cum radiaţia este perpetuu simultană cu lumea însăşi". Deci, după Origen în simpla existenţă a înţelepciunii este deja presupusă întreaga configuraţie a creaţiei. Întreaga creaţie – universa creatura – este preconcepută în înţelepciune.10 Textul acestui important pasaj este posibil să fi fost, într-o oarecare măsură, redactat de traducătorul latin, dar, desigur, ideea principală a fost reprodusă fidel. Origen vorbea de „previziune": virtutaie praescientiae. Dar conform principiului lui de bază, nu pot exista ordinea temporară sau ordinea în timp. Lumea-prevăzută în înţelepciune, urma să fie şi eternamente actualizată.

Tocmai pe această linie şi-a continuat Origen argumentaţia. Şi în acest context termenii de „Tată" şi „Pantokrator" sunt în mod vădit puşi pe acelaşi plan. „Deci, după cum nu poţi fi tată fără a avea un fiu, nici domn fără a avea o posesiune sau un sclav, nici nu putem să-l numim pe Dumnezeu atotputernic, dacă nu există nimeni peste care El să-şi exercite puterea. În consecinţă, pentru a dovedi că Dumnezeu este Atotputernic trebuie să acceptăm existenţa lumii". Dar, evident Dumnezeu este Dumnezeu din eternitate. În consecinţă, lumea, în întregul ei, a existat şi ea din toţi vecii: neţessario existere oportet.11 Pe scurt, lumea trebuie să coexiste cu Dumnezeu şi deci să fie co-eternă Lui. Desigur Origen se referea la lumea primordială a spiretelor. De fapt, în concepţia lui Origen există doar un singur sistem ierarhic de fiinţe, un „lanţ al fiinţării". El nu s-a putut debarasa de modelul platonicismului mijlociu. Mai mult decât atât, Origen pare să fi interpretat naşterea Fiului ca pe un act al voinţei Tatălui. Pe de altă parte, el avea foarte mari reţineri faţă de ideile asociate „materialismului", care sugerau divizarea şi separarea substanţei

divine.12 Mărturia furnizată de text este derutantă şi neconcludentă.13 Se poate să fie adevărat că privind acest aspect, Origen se opunea gnosticilor, în special concepţiei valentiniene, deşi nu voia decât doar să motiveze caracterul strict spiritual al tuturor lucrurilor divine. Şi totuşi ambiguitatea era flagrantă. Atât naşterea Fiului cât şi crearea lumii sunt atribuite în egală măsură voinţei sau sfatului Tatălui. „Şi părerea mea este că un act de voinţă al Tatălui – voluntas Patris – ar trebui să fie suficient ca să asigure existenţa a ceea ce el voieşte. Căci în actul de voinţă El foloseşte tocmai acel instrument produs de voinţa Lui – nisi quae consilio voluntatis profertur… „H înţelesul acestui pasaj este cam obscur. Mai mult, puţin mai departe, încă odată Fiul lui Dumnezeu este asociat în mod explicit cu cele create.

A existat o tensiune nerezolvată, sau o contradicţie internă în sistemul lui Origen. Şi ea a dus la un conflict interior şi în final la o scindare deschisă între acei filosofi şi teologi care erau profund influenţaţi de gândirea lui plină de forţă şi de erudiţie. Se poate afirma într-adevăr că această concepţie trinitară a fost intrinsec ortodoxă, adică proniceeană (325), aşa încât interpretarea vederilor sale de către cei din Alexandria, Sf. Atanasie cel Mare şi Sf. Chiril al Alexandriei, şi cei din Capadocia, Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigore de Nazianz şi Sf. Grigore de Nyssa, a fost justă şi conformă viziunilor fundamentale ortodoxe.

Origen într-adevăr a apărat intens şi concludent eternitatea Generaţiei Divine şi în această chestiune a fost evident anti-arian. Dacă ne putem încrede în Sf. Atanasie cel Mare, Origen a denunţat în mod explicit pe aceia care au îndrăznit să sugereze că „era pe când Fiul nu era", „indiferent cine vor fi fost ei". Şi totuşi, pe de altă parte, schema generală a gândirii sale filosofice şi teologice era total inadecvată în multe probleme cruciale. În orice caz, controversele secolului al patrulea, pot fi corect înţelese numai din perspectiva gândirii lui Origen şi a problematicii abordate de acesta. Problema filosofică crucială de la baza acelei controverse filosofice şi. teologice a fost exact tocmai aceea a timpului şi a eternităţii.

3.3.3. ATANASIE CEL MARE ŞI CONTROVERSELE DIN SECOLUL IV

În interiorul sistemului filosofico-teologic de la intersecţia dintre veacul al treilea şi cel de-al patrulea erau doar două opţiuni

opuse: respingerea eternităţii lumii sau contestarea eternităţii Logosului. Cea de-a doua opţiune a fost preluată de Ane şi de aceia care, din diferite motive erau de partea lui. Problema creaţiei era problema filosofică crucială în această dispută. Oponenţii lui erau convinşi pentru insistenţa asupra temporalităţii lumii. Nu s-a putut ajunge la claritate în doctrina despre Dumnezeu până când problema creaţiei nu a fost decisiv rezolvată, într-adevăr, esenţa controversei era religioasă, punctul esenţial în discuţie era vital pentru teologia creştină. Dar credinţa şi pietatea puteau fi apărate în acelaşi context istoric numai cu arme şi cu argumente filosofice. Acest lucru a fost bine înţeles de către Sfântul Atanasie din Alexandria. El a făcut prima tentativă de a desprinde doctrina despre Dumnezeu din contextul cosmologic tradiţional, situându-se încă aproape de dogma lui Origen.13 Arie însuşi a afirmat că Logosul era o creatură privilegiată, într-adevăr, nu ca altele, dar totuşi nimic mai mult, având-şi originea în voinţa lui Dumnezeu.16 Ca urmare Dumnezeu era pentru acesta în primul rând Creatorul şi, în afară de aceasta, aproape nimic altceva, nu se poate spune despre Fiinţa incomprehensibilă şi insondabilă a lui Dumnezeu, necunoscută chiar şi Fiului. De fapt nu exista loc pentru „teologie” în sistemul său. Singura problemă reală a fost aceea a „cosmologiei” – o abordare tipic elenistică. Arie a trebuit să definească noţiunea de creaţie.

Se stabiliseră două chestiuni majore:

a) totala deosebire între Dumnezeu şi toate celelalte realităţi care „aveau început”, un început de orice fel;

b) „începutul” însuşi.

Fiul avea un „început” pur şi simplu pentru că era fiu, adică născut din Tatăl – doar Tatăl (Dumnezeu) era „anarhos” 7 în adevăratul sens al cuvântului. Se pare că în cazul lui Arius, accentul principal cade pe relaţia de dependenţă ca atare, iar elementul „timp” era (prin comparaţie) irelevant pentru argumentaţia lui. Într-adevăr, în faimoasa scrisoare către Eusebiu din Nicomedia, Arie afirma clar că Fiul căpătase viaţă „mai înainte de tot timpul şi toţi vecii”. Sf. Atanasie cel Mare însuşi deplângea faptul că arienii se îndepărtaseră de termenul „kronos” 18. Şi totuşi, în mod evident, ei afirmau că toate lucrurile „create” au căpătat cumva viaţă aşa încât starea de „fiinţare” era precedată, cel puţin logic, de o stare de „non-fiinţare”, din care au provenit. În acest sens, „ele n-au existat înainte să ia fiinţă”. În mod

evident, „fiinţarea" însemnă pentru arieni mai mult decât simpla „dependenţă": fapt ce implica, de asemenea, o deosebire „esenţială" de Dumnezeu şi o stare de încheiere – adică un fel de limitare în retrospectivă. Pe de altă parte, se accentua puternic asupra faptului că toată creaţia era bazată pe voinţa şi bunăvoie a lui Dumnezeu. Cel de-al doilea argument era al lui Origen. Într-adevăr, Arie a mers mult mai departe decât Origen: Origen respinsese doar termenul gnostic „proboli", 19 dar Arie repudiase orice afinitate a Logosului cu Dumnezeu. Arie, pur şi simplu, nu avea nimic de spus despre viaţa lui Dumnezeu, în afară de participarea (angajarea)

lui în creaţie. La acest argument gândirea lui era total arhaică.20 Este foarte semnificativ că acel Consiliu Ecumenic din Antiohia din 324 – 325, adică înainte de Niceea, a preluat toate aceste probleme majore. Fiul este născut „nu din ceea ce nu există, ci din Tatăl", într-un mod indescriptibil şi inefabil, „nu făcut ci realmente izvorât" şi nu „prin voinţă". El a existat neîncetat şi „nu a fost inexistent cândva". Apoi „El este imaginea anume nu a voinţei sau altceva, ci a însăşi esenţei Tatălui Său".21 Din aceste motive Fiul nu putea fi considerat drept „creaţie". Nimic nu s-a spus despre creaţie. Dar se poate afla uşor ce reprezenta „creaţie" pentru părinţii şi scriitorii bisericeşti din acest consiliu. Toate elementele, din care distincţia ulterioară, clară, între „naştere" şi „creare" (facere) a fost lămurită, sunt deja implicate în rezoluţiile consiliului, iar Sf. Atanasie cel Mare şi-a adus o contribuţie decisivă în noul stadiu al disputei dogmatice.

Încă în lucrările sale timpurii, înaintea izbucnirii luptei ariene, Sf. Atanasie cel Mare se confrunta cu problemele creaţiei. Pentru părintele şi scriitorul bisericesc alexandrin această chestiune era intim legată de mesajul crucial al credinţei creştine: întruparea mântuitoare a Cuvântului Divin. Într-adevăr interpretarea lui privind mântuirea, aşa cum a fost ea expusă în „Tratatul despre întruparea Cuvântului şi despre arătarea Lui nouă prin trup" 22 este fundamentată pe o concepţie distinctă asupra Cosmosului. Exista, în viziunea Sf. Atanasie, un ultim şi radical hiatus, prăpastie între Fiinţa Absolută a lui Dumnezeu şi existenţa contingenţă a lumii. Erau – de fapt două moduri de existenţă, radical diferite şi total deosebite. Pe de o parte – „> Fiinţa lui Dumnezeu, Cel etern şi de neschimbat, „nemuritor" şi „incoruptibil". Pe T de altă parte – flux al Cosmosului, intrinsec, schimbător şi „muritor" expus schimbării şi „corupţiei". Tensiunea ontologică

esenţială era tocmai între „aftarsia” 23 divină şi „ftora” 24 fluxului cosmic. De vreme ce întreaga creaţie începuse cândva, prin voinţa şi plăcerea lui Dumnezeu, „ex nihilo”, tendinţa fundamental „meonică” era inerentă în însăşi „natura” tuturor lucrurilor create. Prin natura lor, toate lucrurile create erau intrinsec instabile, fluide, neputincioase, mortale, supuse dispariţiei. Existenţa lor era precară. Dacă exista vreo ordine şi stabilitate în Cosmos, ele erau, cum ar veni, supraimpuse naturii sale proprii, şi dăruite lucrurilor create de Duhul Sfânt (al lui Dumnezeu). Duhul este cel care a poruncit şi a legat la un loc întreaga creaţie, contracarând astfel, cum ar veni, tendinţa sa interioara către dezintegrare.26 într-adevăr „natura” de creat însăşi este tot creaţia lui Dumnezeu. Dar a fost limitată interior de condiţia sa de lucru creat: sra inevitabil „mortal” şi supus schimbării. Sf. Atanasie a dezavuat în mod formal noţiunea de „logoi seminal”, imanent şi inerent în lucrurile însele. Cosmosul a fost transpus în viaţă „din nimic” de un iniţial şi suveran Creator, dar a fost menţinut în /iată doar de o acţiune continuă a lui Dumnezeu. Omul era şi el părtaş al acestei instabilităţi „naturale” a Cosmosului, ca fiinţă creată, avându-şi originea în non-existent”. Prin însăşi natura sa, omul era de asemenea „mortal” şi coruptibil” şi putea transcende această condiţie de mortalitate prin graţia lui Dumnezeu. Funcţia cosmică sau „demiurgică” a Logosului a fost puternic subliniată n concepţia sa. Transcendenţa divinităţii a fost şi ea viguros prezentată. Caracterul iivin al Logosului a fost presupoziţia principală a întregii argumentaţii. Logosul era, n formularea Sf. Atanasie „Singurul Dumnezeu născut”, născut etern din Tatăl ca într-un izvor. Era o deosebire absolută între Logos şi cele create. Logosul este

k)

prezent în lume, dar numai „dinamic”, adică, prin „puterile” sale. În „Substanţa” Sa ca atare, El este în afara lumii.27 Această distincţie între „esenţă” şi „putere” este detectabilă (de găsit) înapoi în timp, până la Philon şi Plotin şi, într-adevăr, până la apologeţi şi Clement din Alexandria. Dar la Sf. Atanasie cel Mare are o conotaţie cu totul nouă. Nu este aplicată niciodată relaţiei dintre Dumnezeu şi Logos, după cum se făcuse chiar şi de către Origen. Acum ea serveşte unui scop nou: să facă o delimitare strictă între fiinţa interioară a lui Dumnezeu şi manifestarea lui creatoare şi „providenţială” – „ad extra”, în lumea celor create. Lumea îşi datorează însăşi existenţa voinţei suverane şi

bunătăţii lui Dumnezeu şi se înalţă peste abisul propriei nimicnicii şi neputinţe, doar prin graţia Lui însufleţitoare. Dar graţia divină rămâne fidelă lumii.28 În disputa sa cu arienii Sf. Atanase cel Mare pornea de la aceleaşi presupoziţii. Principala linie de demarcaţie trece printre Creator şi creaţie şi nu printre Tată şi Fiu după cum afirmau arienii. Într-adevăr, Logosul este Creator. Dar El este în totalitate Divin, o imagine de nedespărţit a Tatălui. În creaţie El este nu numai doar un instrument. El este cauza ei ultimă, imediată şi efectivă. Propria lui Fiinţă este total independentă de creaţie şi chiar de „designul" creator al lumii. La acest punct Sf. Atanasie a fost extrem de formal. Textul de bază se află în „Contra Arianos".29 El scoate în evidenţă următoarele: „Iar dacă ceea ce lucrează Tatăl aceea lucrează şi Fiul şi cele ce le creează Fiul sunt creaturile Tatălui, pe de o parte, iar pe de altă parte dacă Fiul este lucru şi creatură a Tatălui, atunci sau se lucrează şi se creează şi Fiul pe Sine însuşi (fiindcă cele ce le lucrează Tatăl sunt şi lucruri ale Fiului), ceea ce este absurd şi cu neputinţă; sau creând şi lucrând cele ale Tatălui, El nu e lucru, nici creatură, ca nu cumva Acelaşi fiind cauză făcătoare să se afle între cele create, făcându-Se pe Sine cel ce a fost făcut, sau mai bine zis aflându-Se ca unul ce nu poate crea. Căci dacă, după voi, El S-a făcut din cele ce nu erau cum a putut aduce la existenţă cele ce nu sunt (să le creeze)? Sau dacă, fiind creatură, aduce şi el la existenţă o creatură, trebuie cugetat despre orice creatură acelaşi lucru, deci trebuie socotit că toate pot crea… Căci niciuna dintre cele făcute nu este cauză creatoare. Toate s-au făcut prin Cuvântul. Deci dacă şi Cuvântul ar fi dintre creaturi, nu le-ar lucra pe toate… „Chiar presupunând că Tatăl nu ar fi poruncit niciodată să creeze lumea sau o parte din ea, cu toate acestea Logosul ar fi fost împreună cu Dumnezeu şi Tatăl în El. Aceasta era nucleul argumentaţiei. De fapt, Sf. Atanasie elimină atent toate referinţele „oikonomia" creaţiei sau de salvare din descrierea făcută de el relaţiei interioare dintre Tată şi Fiu. Aceasta a fost contribuţia lui majoră şi decisiva la teologia trinitară, în situaţia de răscruce a disputei ariene. Şi aceasta i-a dat posibilitatea să fie liber să definească conceptul de creaţie în mod temeinic. „Teologia" în sensul antic al cuvântului, şi „oikonomia" trebuie strict determinate şi deosebite, deşi n-ar putea fi separate una de alta. Dar Existenţa lui Dumnezeu are o prioritate ontologică absolută asupra acţiunii şi voinţei lui Dumnezeu. El (Dumnezeu) este mult mai mult decât (pur şi simplu) simplu „creator".

Când îl numim pe Dumnezeu „Tată” ne referim la ceva mai înalt decât relaţia Lui cu fiinţele create: „... deşi Tatăl stăpâneşte toate prin Cuvântul, Fiul împărăteşte şi El peste împărăţia Tatălui şi are stăpânirea peste toate ca Cuvânt şi chip al Tatălui. Deci e vădit că şi prin aceasta Fiul nu se numără între toate şi că nu în relaţie cu Fiul. Se se numeşte Tatăl Atotţiitor şi Domn, ci în relaţie cu cele făcute prin Fiul, peste care stăpâneşte şi domneşte prin Cuvântul”.30 Şi mai departe concluzionând: Deci Cel nefăcut nu e aşa în relaţie cu Fiul, ci cu cele făcute prin Fiul. Şi pe drept cuvânt, pentru că Dumnezeu nu e ca cele făcute, ci e Creatorul şi Făcătorul lor prin Fiul. Precum Cel nefăcut e indicat prin relaţie cu cele făcute, aşa Tatăl ca Tată indică pe Fiul. Şi cel ce numeşte pe Dumnezeu Făcător şi Creator şi nefăcut priveşte şi cugetă la cele create şi făcute. Iar cel ce numeşte pe Dumnezeu Tatăl îndată înţelege şi contemplă pe Fiul”.31 înainte ca Dumnezeu să creeze, El este Tatăl şi El creează prin Fiul Său. Pentru adepţii lui Arie, de fapt, Dumnezeu nu era mai mult decât Creatorul şi Modelatorul tuturor (lucrurilor) creaturilor, arată Sf. Atanasie. Aceştia nu recunoşteau în Dumnezeu nimic care era „superior voinţei Sale” şi „naşterea”, în consecinţă întrece, de asemenea voinţa, adică „de a fi Dumnezeu prin fire, Tată al Cuvântului Său”.32

Desigur, ordinea este logică: „nu există o ordine temporală în Fiinţa Divină şi Viaţă”. Şi totuşi această ordine logică are o semnificaţie ontologică: Numele Sf. Treimi denotă însuşi caracterul lui Dumnezeu, însăşi Fiinţa Sa. Ele sunt, cum ar veni, nume ontologice. Există, de fapt, două seturi de nume care se referă la faptele sau acţiunile lui Dumnezeu, adică la voinţa şi sfatul Lui, celălalt la însăşi esenţa şi existenţa lui Dumnezeu. Sf. Atanasie cel Mare a insistat asupra faptului că aceste două seturi de nume trebuia să fie delimitate formal şi în fondul lor. Şi, iarăşi, era o distincţie în însăşi Realitatea Divină. Dumnezeu este ceea ce este: Tată, Fiu şi Duhul Sfânt. Este o realitate ultima, declasată şi arătată în Scripturi. Dar creaţia este: i

O faptă a voinţei divine şi această voinţă este comună şi identică cu cele Trei 8 Persoane ale Dumnezeului unic. Paternitatea lui Dumnezeu trebuie să preceadă în mod necesar Creativitatea Lui. Existenţa Fiului decurge etern din însăşi esenţa Fatălui său, mai degrabă, aparţine acestei „esenţe”. Existenţa lumii, dimpotrivă, îste, ca să spunem aşa, „externă” acestei esenţe divine şi este bazată numai pe /voinţa divină. Exista un element de contingenţă în exercitarea şi

dezvăluirea voinţei creatoare la fel de mult cum voinţa Lui reflecta propria esenţă şi caracterul lui Dumnezeu. Pe de altă parte exista, cum ar veni, o necesitate absolută în Fiinţa Sf. Preirni Divine. Cuvântul poate să pară curios şi surprinzător. De fapt, Sf. Atanasie tu l-a folosit direct. L-ar fi nedumerit pe Origen şi pe mulţi alţii, care l-ar fi >erceput ca „fiind jignitor la adresa perfecţiunii lui Dumnezeu”. De fapt, necesitate” este, în acest caz, doar un alt nume pentru „fiinţă” sau „esenţă”, într-adevăr, Dumnezeu nu-şi „alege” propria Fiinţă. El pur şi simplu este. Nu se mai poate pune nicio altă întrebare inteligentă. Într-adevăr, se cade ca Dumnezeu să reeze, adică să se manifeste „ad extra”. Dar această manifestare este un act al voinţei Lui, şi nicidecum o extensie a propriei sale Fiinţe. Pe de altă parte „voinţa”.

1 „deliberarea” n-ar trebui invocate în descrierea relaţiei exterioare dintre Tată şi în la acest punct de vedere Sf. Atanasie cel Mare a fost clar şi explicit într-adevăr, întreaga sa refutare vizavi de arianism depindea, în ultimă instanţă, de: cea deosebire între „esenţă” şi „voinţă”, care singură putea stabili clar diferenţa sală de ordin între „generare” şi „creare”. Viziunea trinitară şi conceptul de creaţie i gândirea Sf. Atanasie cel Mare erau strâns legate, organic, între ele.

Argumentaţia Sf. Atanasie cel Mare este variată şi concludentă în faţa arienilor ind se demonstrează suportul „trinitar” al creaţiei lumii. Dacă Cuvântul nu a fost, ui adevărat al lui Dumnezeu însuşi n-ar mai fi Tatai ci doar un Modelator de caturi. Fecunditatea naturii divine ar fi fost secătuită. Natura lui Dumnezeu ar fi sterilă, nu fertilă. Ar fi un lucru sterp, o lumină fără strălucire, o fântână uscată.33 Atât argumentaţia cât şi imaginile folosite de Sf. Atanasie cel Mare pot fi detectate pe linia lui Origen.34 Dar, după cum am sesizat deja, la Origen argumentaţia era ambiguă şi derutantă. Era ambiguă deoarece nu era loc pentru nicio discriminare între „fiinţă” şi „acţiune”. Era derutantă pentru că cupla „generarea” şi „creaţia” atât de strâns şi intern, încât nu permitea nicio linie de demarcaţie. Această ambiguitate este evitată atent de Sf. Atanasie. El nu folosea niciodată acest argument – din „fertilitatea” divinăcu referire la voinţa lui Dumnezeu. Dimpotrivă, el refuza formal să-l urmeze pe Origen în această privinţă, desigur, fără a-l cita.

Comentând, mai departe, în „Contra Arienilor”, Atanasie arăta că Dumnezeu n-a fost vreodată lipsit de ceva ce-i aparţine. Pe de altă parte, lucrurile create n-au afinitate sau asemănare cu Creatorul lumii.

Ele sunt în afara lui Dumnezeu. Ele şi-au primit existenţa prin graţia şi însărcinarea Cuvântului.35 Sf. Atanasie cel Mare considera că toate elementele existenţei create ar putea înceta să existe din nou, dacă aşa ar dori Creatorul lor. În acest context al disputei arienii doreau să reducă la absurd dovada generării (creaţiei) eterne. Respingând dovezile facile ale arienilor, Sf. Atanasie cel Mare arăta că Fiul lui Dumnezeu este rodul Substanţei, pe când creaturile sunt dimpotrivă, „externe" Creatorului, pentru creaturi nu există „necesitatea" de a exista etern. Generarea nu este supusă voinţei (sau deliberării). Ea este, dimpotrivă, o proprietate a substanţei. Nimeni nu poate fi numit „tată" înainte de a avea un fiu. Aceasta ar însemna că Dumnezeu poate fi descris drept Creator chiar „înainte" ca şi „creaţia" să prindă viaţă. Este un punct subtil, dar valabil în argumentaţie. Sf. Atanasie argumentează că deşi Dumnezeu ar fi putut, într-adevăr, să fi creat lucruri din eternitatea vecilor, totuşi lucrurile create însele, n-ar fi putut exista etern, deoarece ele vin din „nimic" şi în consecinţă n-au existat înainte de a li se da viaţă. Cum pot lucruri care n-au existat înainte de a fi create să fie co-eterne cu Dumnezeu? Această turnură a argumentaţiei este foarte semnificativă.

Într-adevăr, dacă se porneşte, cum a procedat Origen, cu eternitatea şi imuabilitatea lui Dumnezeu, este dificil să înţelegi cum orice cu adevărat „temporal" ar fi putut exista de fel. Toate actele lui Dumnezeu trebuie să fie eterne. Dumnezeu pur şi simplu nu putea să fi început. Dar în acest caz, adevărata natură a lucrurilor temporale este ignorată şi desconsiderată. Tocmai aceasta a vrut să arate Sf. Atanasie cel Mare. „Începutul* aparţine însăşi naturii lucrurilor temporale, al unei existente în timp şi în flux. Din acest motiv cele create nu pot „coexista" cu Dumnezeu. Astfel se pot evidenţia două moduri de existenţă ce nu suferă comparaţie. Cele create îşi au propriul mod de existenţă: ele sunt în afara lui Dumnezeu. Astfel, cele create, prin însăşi natura lor, nu pot coexista cu Dumnezeu. Dar această limitare inerentă a naturii lor nu discreditează în niciun sens puterea Creatorului. Principala idee a Sf. Atanasie a fost tocmai aceasta. Exista o identitate a naturii în actul creaţiei şi o deosebire a naturilor în creaţie.36 De vreme ce lucrurile create se ivesc „ex nihilo", existenţa lor este obligatorie să fie o stare de flux.37 Existenţa lor este precară, ele sunt pieritoare din fire.38 Aceasta nu implică că ele chiar vor pieri în realitate şi în mod necesar. Totuşi dacă ele nu pier cu adevărat, aceasta

este numai prin graţia Creatorului Dumnezeu. Fiul singur, ca vlăstar al esenţei, are puterea intrinsecă „de a coexista” etern cu Tatăl. În schimb, fiinţa a ceea ce are existenţă „conform unui început” poate fi urmărită până la o anume clipă iniţială.39

În partea ultimă a celui de-al treilea discurs al său, Sf. Atanasie dezbate pe larg şi convingător afirmaţia ariana că Fiul a fost născut prin voinţa şi deliberarea Tatălui.40 Aceşti termeni, invocaţi de arieni, protestează Sf. Atanasie cel Mare, sunt cam deplasaţi în ceea ce priveşte legăturile între Fiinţele unităţii treimice a lui Dumnezeu. Arienii, pur şi simplu, încercau să-şi ascundă erezia sub acoperirea acestor cuvinte ambigue. Sf. Atanasie sugerează că ei şi-au împrumutat ideile privitoare la acest punct de la gnostici şi menţionează numele lui Ptolemeu. Ptolemeu ne arată că Dumnezeu, mai întâi a gândit, apoi a vrut şi a acţionat. În mod similar, afirma Sf. Atanasie, arienii pretind că voinţa şi deliberarea Tatălui au precedat naşterea (crearea) Cuvântului. De fapt, oricum, aceşti termeni „voinţă” şi „deliberare” – sunt aplicabili numai la producerea lucrurilor de natură creată. Arienii au pretins că, dacă existenţa Fiului n-ar depinde de „deliberarea” Tatălui, ar părea că Dumnezeu are un Fiu „din necesitate” şi, cum ar veni „fără să vrea”. Acest fel de argumentare, replică Sf. Atanasie cel Mare, arăta doar incapacitatea lor de a pricepe diferenţa esenţială între „fiinţare” şi „acţiune”. Dumnezeu nu deliberează cu Sine însuşi asupra fiinţării şi existentei Sale. Ar fi într-adevăr absurd, să afirmi că bunătatea şi mila lui Dumnezeu sunt doar un obicei voit de-al Său şi nu parte a naturii Sale. Ceea ce „din fire” este superior faţă de ceea ce este „prin deliberare”. Fiul fiind un vlăstar al însăşi substanţei Tatălui, Tatăl nu „deliberează” în privinţa Lui, căci asta ar însemna „să delibereze” privind propria Sa Fiinţă. Dumnezeu este Tatăl Fiului Său „prin natură şi nu prin voinţă”. Tot ceea ce a fost „creat” a fost într-adevăr creat prin bunăvoinţa şi deliberarea lui Dumnezeu. Dar Fiul nu reprezintă un act de voinţă, ca lucrurile create, ci prin natura Sa este un produs al însăşi esenţei lui Dumnezeu. Este o idee nebunească şi extravagantă să pui „voinţa” şi „sfătuirea” între Tată şi Fiu.41 *

Scrierile teologice şi filosofice ale Sfanţului Atanasie din Alexandria au fost mari vestigii, dar întâmplătoare, pentru începutul veacului patru creştin. El insista mereu asupra anumitor puncte – subiecte arzătoare ale dezbaterilor din zilele sale. El interpreta texte controversate ale Scripturii, aplecându-se cu atenţie şi cugetând,

asupra formulărilor, răspunzând acuzaţiilor, opunându-se obiecţiilor. El n-a avut, niciodată, nici timp, nici ocazia unei expuneri obiective şi sistematice. Şi chiar mai mult decât atât, vremea nu venise încă. Dar exista o substanţă şi o coerenţă perfectă a viziunii sale teologice. Viziunea sa teologică era pertinentă şi bine centrată, înţelegerea de către el a problemelor era neobişnuit de sigură şi fermă. În miezul dezbaterilor aprinse el era în stare să discerne adevărata esenţă a conflictului.

Prin tradiţie Sf. Atanasie cel Mare moştenise credinţa „catolică" în divinitatea Cuvântului. Această credinţă era pivotul adevărat al gândirii sale teologice. Nu era suficientă corectarea exegezelor, îmbunătăţirea terminologiei, înlăturarea neînţelegerilor. Ceea ce necesita corecţie în vremea Sf. Atanasie era perspectiva teologică totală. Era absolut necesar să se stabilească „Teologia" – adică doctrina veritabilă despre Dumnezeu, în propriii ei termeni. Misterul creaţiei lui Dumnezeu, „Trei în Unul", trebuia înţeles în sine. Aceasta a fost principala preocupare a Sf. Atanasie cel Mare în „Discursurile" sale. Louis Bouyer scoate în evidenţă diferenţa radicală între divin şi cele create, prin care se vede absolutul transcendenţei divine. Dumnezeu nu are nevoie de creaturile sale. Propria Lui Fiinţă este perfectă şi completă în Sine. Şi tocmai această fiinţare interioară a lui Dumnezeu nu este dezvoltată în misterul Treimii. Adevăratul mister este dublu. Exista, într-adevăr, misterul Fiinţei Divine. Dar mai este un mister, concomitent, misterul creaţiei, misterul „oikonomiei" divine. Nu se poate obţine niciun progres real pe tărâmul teologiei, până când nu s-a ordonat cum se cuvine „oikonomiei". Aceasta a fost, fără îndoială, motivul pentru care Sf. Atanasie s-a ocupat de problema creaţiei chiar în lucrările sale din tinereţe, ceea ce a constituit într-un fel confesiunea sa de credinţă privind teologia. Pe de altă parte, pentru a demonstra suveranitatea absolută a lui Dumnezeu era necesar să fie arătată contingenţa ultimă a Cosmosului creat, total dependent de Voinţa lui Dumnezeu.

3.3.4. IMPORTANŢA ŞI INFLUENŢA GÂNDIRII SFÂNTULUI ATANASIE CEL MARE ÎN LITERATURA PATRISTICĂ ULTERIOARĂ

În perspectiva controversei ariene două sarcini erau strâns legate una de cealaltă: demonstrarea misterului creaţiei (facerii divine) ca trăsătură integrală a Fiinţei Divine însăşi şi sublinierea

contingenţei Cosmosului creat, contingenţă care poate fi văzută şi în ordinea existenţei. Tocmai în lumina acestei distincţii de bază între fiinţă şi voinţă, a putut fi clar expusă incomensurabilitatea fundamentală a celor două moduri de existenţă: viaţa interioară a lui Dumnezeu nu este în niciun fel condiţionată de autodezvăluirea sa revelatoare în lume, incluzând schema creaţiei însăşi. Lumea este „în afară" lui Dumnezeu sau mai degrabă este exact „în afară" sa însăşi. Dar ea există într-adevăr în modul şi dimensiunea sa proprie. Are început tocmai că este contingenţă şi se îndreaptă spre un sfârşit prescris de Dumnezeu. Voinţa lui Dumnezeu se manifestă în procesul trecerii timpului divinei „oikonomia". Dar Fiinţa lui Dumnezeu însuşi este imuabilă şi eternă. Cele două moduri de existenţă, divinul şi creatul, pot fi descrise, respectiv cu „necesar" şi „contingent", sau „absolut" şi „condiţionat" sau altcumva: ceea ce nu poate să fie sau ceea ce nu ar putea să fie aceasta corespunde exact distincţiei între Fiinţa Divină şi Voinţa Divină. Această distincţie făcută şi atent elaborată pentru prima dată, probabil, în istoria gândirii creştine, în toiul dezbaterii ariene, de către Sf. Atanasie din Alexandria, a fost un pas dincolo de Origen. Sf. Atanasie cel Mare nu a fost doar un combatant (expert în controverse dogmatice/doctrinare), ci şi un mare filosof şi gânditor al literaturii patristice.

Distincţia atanasiană între „generare" şi „creare" cu toate implicaţiile sale a fost deja acceptată ca fapt comun de Biserică, la timpul său. Ceva mai târziu Sf. Chiril al Alexandriei, pur şi simplu, a repetat pe marele predecesor.43 într-adevăr „Tezaurul" său se baza mult pe discursurile Sf. Atanasie cel Mare.44 Numai în locul voinţei şi al deliberării Sf. Chiril vorbea de energia divină.45 Apoi, spre sfârşitul perioadei patristice clasice din Biserica Răsăriteană, Sf. Ioan Damaschin în însemnata sa lucrare „Expunerea credinţei ortodoxe" a reluat pe Sf. Chiril al Alexandriei: „că noi susţinem că este de la El, din natura Tatălui, că Fiul a fost făcut. Şi dacă noi acceptăm că Fiul a coexistat de la început cu Tatăl, prin care El s-a făcut, introducem schimbare în subzistenţa Tatălui, deoarece, nefiind Tată, El a devenit ulterior Tată. Pentru creaţie deşi ea şi-a avut izvorul mai târziu nu este totuşi derivată din esenţa lui Dumnezeu, ci adusă la viaţă din nimic („ex nihilo" – n.n.), prin voinţa şi puterea Lui, iar schimbarea atinge natura lui Dumnezeu. Căci facere înseamnă că cel care face, produce din propria existenţă un vlăstar similar cu el în esenţă. Dar creaţia şi

facerea înseamnă că cel care creează şi făcătorul produc din ceea ce este exterior şi nu din propria sa esenţă, un lucru creat care este de o natură absolut diferită”.46 Facerea divină este o consecinţă a naturii lui Dumnezeu. Creaţia este dimpotrivă un act de voinţă şi de decizie. Această antiteză este una din principalele semne distinctive ale teologiei răsăritene. A fost sistematic elaborată în teologia bizantină târzie, în special, în teologia Sf. Grigore Palama; acesta afirma că dacă nu s-ar fi făcut o distincţie clară între „esenţă” şi „energiile” lui Dumnezeu nu s-ar putea distinge „facerea” de „creaţie”.47 Şi încă o dată acest lucru a fost subestimat ceva mai târziu, de Sf. Marcu din Efes. A fost un motiv cu adevărat atanasian şi argumentele sale au reapărut în prim plan. Se naşte întrebarea: Este distincţie între „Fiinţare” şi „Acţiune” în Dumnezeu, sau cu alte cuvinte între „esenţă” şi „energiile” divine, o distincţie adevărată şi ontologică? Sau este doar o distincţie mentală sau logică, cum s-ar spune care nu ar trebui să fie interpretată în mod obiectiv ca să nu se compromită simplitatea Fiinţei Divine.4” Nu poate exista nici cel mai mic dubiu că pentru Sf. Atanasie cel Mare a fost o diferenţă reală şi ontologică. Astfel argumentul său principal împotriva arienilor ar fi invadat şi distrus. Într-adevăr taina rămâne. Însăşi Fiinţa lui Dumnezeu este incomprehensibilă pentru intelectul uman: această mărturie a fost credinţa comună a Părinţilor greci din secolul al patrulea: Capadocienii, Sf. Ioan Gură-de-Aur şi alţii. Şi totuşi exista mereu un spaţiu amplu pentru înţelegere. Nu numai că se face distincţie între „Fiinţă” şi „Voinţă”, dar nici chiar pentru Dumnezeu nu este acelaşi lucru „a fi” şi „a acţiona”. Aceasta a fost cea mai profundă convingere a Sf. Atanasie cel Mare din Alexandria.49

NOTE:

O Articolul „Athanase” în „D.E.C.A.”, p. 285 – 291 şi articolul „Creation” în „D.E.C.A.”, p. 583 – 588; G. Florovsky, „the idea of Creation in Christian Philosophy”, în „Eastern Churches Quarterly”, 8, 1949, în suplimentul denumit „Nature and Grace”; J. Baudry, „Le Probleme de l’Origine et de l’Éternitâ du Monde dans la Philosophie grecque de Platon à l’ère chrétienne”, 1931; G. Florovsky, „The Concept of Creation in Saint Athanasius”, în „Studia Patristica”, Oxford, 1959, vol. VI, part IV, ed. F.L. Cross, Akademie Verlag Berlin, 1962, p. 36 – 57.

2) Étienne Gilson, „God and Philosophy”, Yale University Press, 1941, p. 88.

3) Totuşi, Sfinţii Părinţi fac, încă de la începuturile gândirii

patristice, deosebire între eternitatea lui Dumnezeu şi veacurile (eonii) dinainte de crearea lumii şi cele în care lumea va petrece după viaţa de pe pământ Acestea sunt şi ele un fel de vremi (vremi conice, participând la eternitatea lui Dumnezeu), pentru că în ele se gândeşte Dumnezeu la lumea temporală pe care o va crea şi în ele va petrece lumea după eonul ei pur temporal, în care ne aflăm acum. Se face o distincţie între cele ale interiorităţii divine şi preocuparea Lui de cele create.

4) Étienne Gilson, „L*Esprit de la Philosophie M & iievale”, ediţia a E-a, revăzută, Paris, 1944, p. 82, n. 1.

I

*> „Apologeţi de limbă greacă”, P.S.B. 2, E.I.B., Bucureşti, 1980, în Sfântul Justin Martirul şi Filosoful, „Dialog cu iudeul Tryfon”, trad. Olimp N. Căciulă, cap. V şi VI, p. 98 – 99. Din aceste fragmente se poate scoate în evidenţă: „Căci, dacă ai socoti că între cele ce sunt nenăscute ar exista vreo deosebire şi ai cerceta mai bine, n-ai putea găsi cauza deosebirii, ci, ducându-te cu mintea la nesfârşit, aceasta în cele din urmă, se va opri obosită, la ceva care este nenăscut şi vei sfârşi prin a zice că aceasta este cauza tuturor”.

6) G. Florovsky, „The Concept...”, p. 37 – 39.

7) H. Crouzel, „Théologie de l’Image de Dieu chez Origene”, Paris, 1956.

8) G.W.H. Lampe, „Lexicon Oxford” ...1 p. 1005.

9) „Ibidem”, p. 787 – 788.

10) Origen, „Scrieri alese”, Part a ffl-a, P.S.B. 8, E. LB., Bucureşti, în „Peri Arhon” („Despre Principii”), trad. Teodor Bodogae, L 2, 2, p. 55 – 57 (subcap. „Despre Hristos”).

u)” Ibidem”, 1, 2, 10, p. 65 – 67.

12) „Ibidem”, IV, 4, 1, p. 297 – 299; v. art „Platonisme et les Pâres”, în „D.E.C.A.”, p. 2047 – 2074.

13> H. Crouzel, „Op; cât”, p. şi urm.

14) Origen, „Despre Principii”, L 2, 6, p. 59 – 61.

15) Ioan G. Coman, „Patrologie”, vol. 3, E.I.B., Bucureşti, 1988, p. 87 – 95.

16) „Ibidem”, p. 78 – 82.

17) G.W.H. Lampe, „Lexicon Oxford”, p. 119.

18) „Ibidem”, p. 1534.

19) „Ibidem”, p. 1140; Sf. Atanasie cel Mare, „Scrieri”, Part I,

P.S.B., 15, trad., introd. şi note de Dumitru Stăniloae, Bucureşti, E.I.B., 1987, în Trei cuvinte împotriva arienilor”, I, 13, p. 172 – 173. Tot din acest subcap. desprindem şi concludenta notă (25) a lui Dumitru Stăniloae: „În Dumnezeu nu se poate produce o schimbare aşa de mare ca naşterea în timp. Pentru că aceasta L-ar supune evoluţiei sau unei legi a schimbării. El n-ar mai fi Dumnezeu în acest caz. Arianismul ducea în fond la o concepţie impersonală, panteistă despre Dumnezeu. Dacă Tatăl nu are un Fiu deosebit de lume, nu se mai deosebeşte de lume. Numai Sfânta Treime distinge pe Dumnezeu de lume, asigură transcendenţa după fiinţă a lui Dumnezeu şi mântuirea pentru veci a persoanei umane, începând cu învierea, care scoate pe om de sub robia legilor naturii. Aci e mărimea Sf. Atanasie că a delimitat teologic între panteismul elen – continuat în gnosticism – şi Dumnezeul personal al Treimii, în stare să dea şi persoanelor umane o eternitate”.

20) LG. Coman, „Patrologie”, vol. În… p.81 – 82.

21) Eduard Schwartz, „Zur Geschichte des Athanasius”, VI, în „Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen”, 1905, p. 272 – 273.

Atanasie cel Mare, „Scrieri”, Part. I, p. 87 – 154; v. prezentarea acestei lucrări şi în LG. Coman, „Patrologie”, vol. m, p. 110 – 112.

23) Art. „Incoruptibilitatea”, în G.W.H. Lampe, „Lexicon Oxford”, p. 276 – 277.

24) Art „Coruptibilitatea”, în „Ibidem”, p. 1474.

25) Atanasie cel Mare, „Scrieri”, Part L în „Cuvânt împotriva elinilor”, 38, p. 72 – 74 şi n. 87: în „Trei cuvinte împotriva arienilor”, 11, 81, p. 310 – 311 şi-n. 186, 187, 188, 189.

2 „Ibidem”, în „Tratat despre întruparea Cuvântului şi despre arătarea lui nouă prin trup”, 57, p. 153 – 154.

27>” Ibidem”, 17, p. UO-lll, n.59 b, 59 c, 60.

28) V. Îndeosebi lucrările: Louis Bouyer, „L’incarnation et reglise – Corps du Christ dans la théologie de Saint Amânase”, Paris, 1943; A. Gaudel, „La théologie du «logos»

chez Saint Athanase”, în „Revue des Sciences religieuses”, 11, 1931, p. 1 – 26; J.B. Berchem, „Le role du Verbe dans l’oeuvre de la creation et de la sanctification d’après Saint Athanase”, în „Angelicum”, 1938, p. 201 – 232 şi 515 – 558; Regis Bernard, „LTmage de Dieu d’après St Amânase”, Paris, 1952.

2” Atanasie cel Mare, „Scrieri”, Part L… în Trei cuvinte împotriva

arienilor", ÎL 31, p. 253 – 254. Acest text crucial atanasian, privitor la creaţia lumii, este magistral interpretat de Dumitru Stâniloaie astfel: „Omul ca făptură, în parte subiect, în parte obiect, pe de o parte lucrează, pe de alta e lucrat El nu e pur lucrător, pur activ, pentru că e creat Fiul lucrează numai, nu e şi lucrat, pentru că nu este obiect, ci numai Subiect, că Dumnezeu, ca Creator şi ca Proniator şi Mântuitor. Ca Fiu al lui Dumnezeu, fiind în gradul suprem Subiect activ e capabil să creeze din nimic, „într-o independenţă totală de orice". (n. 61, p. 253); „Dacă a fost creat din nimic, e dependent de Cel ce L-a creat, sau e în mare grad limitat şi pasiv. Cum poate fi deci atât de puternic în lucrarea Lui, atât de independent în puterea Lui încât să creeze din nimic? „(n. 62, p. 254); „Cel creat nu poate fi cauză creatoare. Căci puterea lui e limitata. Numai Cel dotat cu putere nelimitată poate crea din nimic. Calitatea de creatură îi limitează puterea. E dependent de cauza creatoare supremă. El vine de la altul. Ceea ce poate face, face din puterea ce vine de la altul. Şi e dependent de tot complexul universal în care e încadrat de Creatorul adevărat, neputând ieşi din el. Puterile lui rămân încadrate în elementele care-l constituie. Nu poate decât să se folosească de ele dacă e liber. Iar dacă nu e liber, aceste elemente şi cele ale Cosmosului dispun de el". (n. 63, p. 254); „Ceea ce există prin faptul de a fi fost creat e în mare parte obiect supus lucrării, un lucrător pur, deci nu poate avea supuse toate lucrările sale, calitate pe care o are numai Dumnezeu cel necreat, dar Creator". (n. 64, p. 254).

30) „Ibidem", L 33, p. 195. La nota 84 a acestui capitol Dumitru Staniloaie arată în mod explicit că: „Numele de «nefăcut» nu arată o relaţie a lui Dumnezeu cu Fiul ca făcut, ci cu cele făcute. Dar numele de Tată arată relaţia Lui cu Fiul. Deşi Tatăl face prin Fiul toate, Fiul nu. Se numără între cele făcute. Dimpotrivă chiar faptul că prin Fiul le face Tatăl toate, îl arată pe Fiul deasupra celor făcute. Dacă Fiul stăpâneşte peste toate şi Tatăl le ţine toate prin Fiul, Fiul e şi El împreună stăpânitor şi atotţiitor al tuturor cu Tatăl. Cum le-ar face şi le susţine pe toate, pentru că e Cuvântul unic şi atotcuprinzător al Tatălui, în care se cuprind virtual cuvintele şi puterile tuturor făpturilor, pe care le face Dumnezeu când voieşte. Deci Tatăl nu e făcut în relaţie cu Fiul, ci în relaţie cu cele făcute prin Fiul. Dacă Tatăl. Se manifestă Sieşi prin Fiul şi Cuvântul, EI Se poate manifesta prin El şi în crearea şi susţinerea lumii create. Aceasta e o altă revelaţie a Tatălui. O revelaţie

pe planul exterior, câtă vreme Fiul şi Cuvântul e o revelaţie pe planul dumnezeiesc interior. De aceea este o legătură specială între Fiul şi lume. Mai ales omul e după chipul Fiului, sau un alt chip al Tatălui pe plan exterior, după chipul prim şi etern al Lui, care e Fiul. De aceea Tatăl poate vorbi şi cu omul, sau omul poate răspunde Tatălui împreună cu şi prin Fiul cel Etern şi în El. În fiecare om şi în toţi la un loc se reflectă în mod special Chipul şi Cuvântul cel unic şi înţelepciunea atotcuprinzătoare a Tatălui. Căci prin El se arată strălucirea sau lumina spirituală a Tatălui şi în planul creat" J] „Ibidem", p. 195 – 196.

„Ibidem", ÎL 2, p. 232 – 233. Aici Părintele Dumitru Staniloaie răspunde astfel: „Dacă nu e un Fiu, ca chip al lui Dumnezeu Tatăl prin care se aduce la existenţă creaţiunea, creaţiunea iese direct din dumnezeu ca chip al lui. În acest caz creaţiunea e o emanaţie din dumnezeu în sens panteist. Aşa-zisul dumnezeu în acest caz e o esenţă, din care iese fără voia ei lumea. Totul e supus în acest caz unei fatalităţi oarbe, fără sens.

Numai distincţia între un Fiu care e din fiinţa lui Dumnezeu, ca Tată şi între o lume creată prin voinţa lui Dumnezeu, evită panteismul, salvându-se transcendenţa lui Dumnezeu de o lume neidentificată cu El şi «nesupusă exclusiv unor legi involuntare»" (n. 1, p. 232).

33) „Ibidem", n, 2, p. 232 – 233. Sfanţul Atanasie cel Mare a considerat firesc şi logic că Fiul lui Dumnezeu este „născut din fiinţa Tatălui". Dar în formularea Sinodului al II-lea ecumenic această noţiune s-a înlocuit cu o alta, „de o fiinţă cu Tatăl", pentru a nu se înţelege fiinţa născând prin sine. Sf. Atanasie nu a acceptat ideea că fiinţa se naşte prin sine, ci pe Tatăl născând pe Fiul din fiinţa Sa Divină; sau „Ibidem", L 14, p. 171 – 172; sau „Ibidem", ÎL 33, p. 268.

34) Origen, „Despre Principii", DL 5, 2, p. 244.

35) Sf. Atanasie, Trei cuvinte împotriva arienilor", I, 20, p. 179 – 181. Mai mult Dumitru Staniloaie ne sugerează că: „Fiinţa celor create este să fie aduse la existenţă printr-o Raţiune şi printr-un Cuvânt ipostatic şi să subziste în El, prin voia Lui. Dacă nu au un astfel de fundament, nu pot fi create şi nu pot subzista prin voia Lui. Atunci apar şi dispar în baza unei legi. Numai pentru că este un Cuvânt ipostatic, în care subzistă, persoanele create pot dura în veci subzistând în El, dar nu în mod necesar, ci prin voia Lui". (n. 42, p. 179).

36) „Ibidem", L 26, p. 187 – 188.

37> „Ibidem”, I, 36, p. 199 – 200. Aici Părintele Dumitru Staniloaie ne semnalează: „Cele create sunt schimbătoare, căci se pot depărta prin purtarea lor de la Dumnezeu, izvorul vieţii. Dar le schimbă şi Cuvântul lui Dumnezeu pentru că nu le poate face să încapă dintr-odată toată plinătatea Lui de viaţă şi de sens. Cuvântul fiind una cu sensul sau cu Raţiunea cea dreaptă, nu poate fi schimbat, nu. Se poate altera...” (n. 96, p. 200).

m) „Ibidem”, L 58, p. 223 – 224.

39) „Ibidem”, n, 57, p. 294 – 295. Altfel interpretat de Dumitru Staniloaie: „Începutul apare odată cu creaţia. Ea nu poate fi fără un început. Iar Dumnezeu nu are început El era când s-a ivit un început, deci ceva creat El e deasupra începutului, nu supus lui”. (n. 143, p. 294).

w) „Ibidem”, IIL 59, p. 390 – 391.

4” „Ibidem”, în 60, 61, 62, p. 391 – 395. Analizând voinţa şi natura lui Dumnezeu, raportându-le la durata, Dumitru Staniloaie concluzionează: „A fi prin voinţa cuiva înseamnă a fi un timp înainte de a fi, a fi prin voinţa aceluia înseamnă a pune un timp între cel prin care este cineva şi cel ce era prin acela. Numai la oameni este aceasta, pentru că omul nu are puterea de a naşte decât după o maturizare fizici, în esenţa eternă nu se poate cugeta însă o maturizare. Timpul în panteism îşi pierde orice semnificaţie reală şi orice valoare, deşi totul decurge într-un timp etern. Dacă esenţa există din eternitate, din eternitate au trebuit să emane din ea toate. Numai Persoana sau comuniunea personală poate da, prin voinţă, o realitate şi o valoare şi timpului, pentru că îl distinge de eternitate” (n. 156, p. 393). Louis Bouyer, „Cp. cât”, p. 47 şi urm.

} Sf. Chiril al Alexandriei, „Scrieri”, Part. a III-a, „Despre Sfânta Treime”, Trad., introd. şi note de Dumitru Stăniloae, E.I.B., Bucureşti, 1985, II, 5, în „Creaţie şi naştere”, p. 67 – 74, context din care consemnăm şi opinia Părintelui Dumitru Stăniloae: „Arienii, consecvenţi de ideea simplităţii lui Dumnezeu, nu puteau înţelege că El poate lucra şi ca Născător şi ca Creator. Chiar nu puteau admite nicio deosebire între fiinţă şi lucrare. Dar aceasta îi ducea la panteismul după care toate provin dintr-o esenţă, fără să se deosebească de ea. Nu cunoşteau pe Dumnezeu cel personal şi deci liber în lucrările Sale. Poziţia răsăriteană, precizată de Sf. Grigore Palama, are şi din acest punct de vedere importanţa ei, salvând credinţa în

Dumnezeul personal de panteismul impersonalist al filosofilor. În panteism nu e nimic fără cauză, chiar mergând înapoi în eternitate. Dar nu gândeşte că prin aceasta nu se explică nimic. De unde este existenţa aceasta, supusă din eternitate legii cauzelor? Ca să poată fi însă din eternitate o existenţă fără cauză, ea trebuie să fie nu o esenţă supusă unor legi, ci o Persoană, sau o comuniune interpersonală. De aceea Nenăscutul nu poate fi o fiinţă, ci o Persoană. Şi I se poate spune Născut, în comparaţie cu altă Persoană care este născută din ea. Şi nu în timp, ci din eternitate. Persoana existentă din eternitate e o Persoană iubitoare, deci are o altă Persoană pe care o iubeşte din eternitate. Şi între Ele este o relaţie de Tată şi Fiu ca temei al celei mai generoase iubiri. Nenăscutul exprimă o însuşire sau calitatea unei Persoane, nu fiinţa” (n. 79, p. 67).

m) Jacques Liébaert, „La doctrine christologique de Saint Cyrille d'Alexandrie avânt la querelle nestorienne”, Lille, 1951, p. 19 – 43.

45) I.G. Coman, „Patrologie”, vol. III… în cap. 82 despre „Sf. Chiril al Alexandriei”, subcap.3, „Scrieri dogmatice şi polemice contra arienilor”, p. 293.

46) Sf. Ioan Damaschin, „Dogmatica”, ediţia a ni-a, Trad. de D. Fecioru, Bucureşti, Editura Scripta, 1993, I, 8: „Despre Sf. Treime”, p. 23 – 32 sau „De fi de orthodoxa”, I, 8, P.G. 94, p. 812 – 813.

47) Dumitru Stăniloae, „Viaţa şi învăţătura Sf. Grigore Palama”, Editura Scripta, Bucureşti, 1993, p. 65 – 78.

46) Endre v. Ivanka, „Palamismus and vatertradition”, în „LTE – glise et les Églises”, Études et Travaux offerts a Dom Lambert Beaudonin, vol. II, Chevetogne, 1955, p. 29 – 46.

49) I.G. Coman, „Patrologie”, vol. III, p. 181 – 219.

3.4. IDENTIFICAREA IDEII DE „EXNimLO” CU EMANAŢIA LA GRIGORE DE NYSSA

3.4.1. „EX NIHILO” ÎN VIZIUNEA SCRIITORILOR PATRISTICI – O ABORDARE NEFILOSOFICĂ?

Începând cu secolul al patrulea, ori de câte ori Sfinţii Părinţi subliniază pregnant distincţia între Cuvânt şi lume ca fiind aceea distincţie între ceea ce a fost generat de Dumnezeu şi ceea ce a fost creat din nimic, ei urmăresc, nu numai afirmaţia ariană, conform căreia Cuvântul a fost creat din nimic, ci şi viziunea plotiniana, conform căreia lumea a fost generată, adică emanată, de la Dumnezeu. Tocmai acest dublu scop este cel urmărit de Sf. Atanasie cel Mare într-un pasaj

în care el pune în contrast Cuvântul şi lumea. Cuvântul, afirmă el, este un „lucru generat” sau „un fiu”, şi aşa fiind, el este „vlăstarul autentic al esenţei”, „un supus voinţei” şi de aici unul care „trebuie să fie în veci”. În contrast cu aceasta, lumea este un „lucru creat”, şi „lucrurile create nu pot fi eterne, căci ele provin din nimic”, făcute de Dumnezeu „când a binevoit El”.2 Acelaşi scop dublu a fost urmărit şi de Sf. Ioan Damaschin, într-un pasaj unde, vorbind de generarea Cuvântului şi arătând deosebirea acestuia de crearea lumii, el spune: „generarea este fără de început şi eternă fiind lucrarea naturii (adică nu a voinţei) şi izvorând din propria esenţă a, Tatălui, în timp ce creaţia în cazul lui Dumnezeu, fiind lucrarea voinţei, nu este coeternă cu Dumnezeu, căci nu este firesc ca acel lucru care a fost investit cu existenţă din nimic să fie coetem cu cel ce este fără de început şi veşnic”.3

O respingere directă a teoriei emanaţiei, aşa cum a fost ea concepută de neoplatonicieni, poate fi găsiţi în comentariul Sf. Vasile cel Mare privind versetul „La început a făcut Dumnezeu cerul şi pânântul” („Facerea” 1, 1). Analizând folosirea cuvintelor „a făcut”, pe care el le opune cuvintelor „a lucrat” şi „a întrupat” (a dat formă) care ar fi putut fi folosite, el respinge viziunea multora care susţin, concomitent, cu imaginarea ideii ci „lumea a coexistat cu Dumnezeu din vecii vecilor”, totuşi, recunosc ci Dumnezeu este cauza ei, dar este o cauză involuntari, după cum corpul este cauza umbrei şi flacăra este cauza strălucirii”.4 Vasile cel Mere se referă în mod foarte evident la platonicieni, a căror concepţie, exact cum ne transmite în acest context poate fi construită pe baza următoarelor afirmaţii din Plotin: 1. „Dacă ceva există ulterior Primului, trebuie şi vină de la el, fie direct, fie mediat (indirect) „s, prin aceasta el se referă la faptul că din toate lucrurile care există sunt după Dumnezeu, Inteligenţa emană de la Dumnezeu direct, sufletul emani de la El indirect prin Inteligenţi şi prin Suflet. 2. „De vreme ce susţinem ci lumea este externi şi ei niciodată n-a fost fără de existenţi”, „Inteligenţa” – şi ca dovadă de asemenea Dumnezeu şi Sufletul – sunt „înaintea lumii” (precedă lumea) „nu în timp” ci „în natura lor” adică, precedă lumea în sensul că este „cauza ei”.6 3. „Ei greşesc când cred ci lumea a luat naştere prin voinţa deliberaţi a Lui, a Celui care a creat”, 7 implicaţia fiind că lumea a căpătat existenţă printr-un proces de generare (facere) lipsită de voinţă. 4. Generarea este „o radiaţie a luminii”... ca şi lumina strălucitoare a soarelui... care este „generată de El” şi ca „căldura” care

radiazi de la „foc”, şi alte exemple similare.8 Sf. Vasile cel Mare spre deosebire de Plotin descrie creaţia, conform propriei saleconvingeri ca fiind o realizare de către Dumnezeu: ea „din nimic căpătând existenţă.

Din toate acestea deducem că aşa cum au fost concepute de gânditorii patristici, diferenţele dintre emanaţia neoplatonică şi propria lor credinţă tradiţională în creaţie, sunt trei idei: 1. emanaţia este de la Dumnezeu; creaţia este din nimic; 2. emanaţia este un proces etern; creaţia este un act în timp; 3. emanaţia este prin natură; creaţia este prin voinţă.

3.4.2. DEZVOLTAREA IDEII „EX NIHILO” ÎN VIZIUNEA SFÂNTULUI GRIGORE DE NYSSA. PUNCTE DE REPER ÎN GÂNDIREA PATRISTICĂ

Sfântul Grigore de Nyssa, făcând din emanaţie un „act în timp” şi de „voinţă”, a identificat-o cu creaţia „din nimic”, acesta fiind probabil, astfel, primul care a făcut această identificare, în mod lămuritor.10 Propria concepţie despre creaţie a lui Grigore de Nyssa este expusă deplin în următoarea afirmaţie: „credem că puterea voinţei divine este de ajuns ca să dea lucrurilor venind din nimic, viaţă”.11 El repetă apoi această afirmaţie spunând că, conform doctrinei credinţei acceptată în general, „Universul a prins viaţă din nimic”.12 Trebuie remarcat că în ambele afirmaţii cât şi în cele citate mai sus, pe larg, din Sf. Atanasie cel Mare, Sf. Ioan Damaschin şi Sf. Vasile cel Mare, pe care am evidenţiat-o cu expresia „din nimic”, înseamnă „ad literam” «din nonexistenţă», dar în filosofia patristică acea formulare este folosită pentru a desemna „ex nihilo”, al cărui echivalent exact grecesc „ex oidenos”, este folosit de Hippolytus. În acest fel, Sf. Grigore de Nyssa se exprimă explicit pe sine ca crezând în creaţia „ex nihilo” şi, totuşi, exact în acelaşi context el mai spune că conform Sfintei Scripturi, „geneza tuturor lucrurilor este de la Dumnezeu”. „Prin sine însăşi, afirmaţia lui Grigore de Nyssa că „geneza tuturor lucrurilor este de la Dumnezeu, poate fi înţeleasă în sensul că creaţia lumii s-a făcut în gândul lui Dumnezeu, din vecii vecilor (din eternitate), dar că atunci când El a ajuns să creeze lumea, a creat-o din nimic. Totuşi, din obiecţiunea citată de autorul însuşi ca fiind ridicată împotriva acestei afirmaţii a lui, cât şi din modul în care el răspunde acestei obiecţiuni este foarte clar că prin această afirmaţie vrea să spună că, conform Sf. Scripturi, Dumnezeu a creat lumea din sine însuşi ca o emanare asemeni celei concepută de Plotin, doar că în utilizarea sa de către Sf. Grigore de Nyssa sensul devine altul, decât al

„anumitor certăreţi gâlcevitori" a căror proprie viziune era că „materia este coeternă cu Dumnezeu".1 Referirea este în mod evident la acei binecunoscuţi urmaşi ai lui Platan care, spre deosebire de Plotin interpretau materia preexistentă din învăţăturile maeştrilor lor nu ca fiind o emanaţie eternă de la Dumnezeu ci mai degrabă ca pe ceva independent de Dumnezeu şi coetern cu El. Argumentul lor împotriva afirmaţiei sale este citat de Sf. Grigore de Nyssa după cum urmează: „Dacă Dumnezeu este în natura sa simplu şi imaterial, fără calitate, fără magnitudine şi fără compoziţie în ce fel se poate materia naşte din imaterial sau o natură dimensională din ceea ce este non-dimensiune"? 15 Criticii lui continuau apoi să argumenteze că „dacă, pentru Sf. Grigore ar spune că ceva material era în Dumnezeu, atunci întrebarea este cum poate el şi imaterial, dacă include în sine

I

materie". Criticii Sf. Grigore de Nyssa considerau prin aceasta, că printr-o astfel de afirmaţie, „geneza tuturor lucrurilor este de la Dumnezeu", că el se referă la emanaţia din esenţa lui Dumnezeu, după analogia cu teoria emanaţiei lui Plotin. De fapt, însăşi obiecţiunea ridicată împotriva afirmaţiei Sf. Grigore de Nyssa, reflectă o încercare directă ridicată de Plotin însuşi împotriva propriei sale teorii a emanaţiei, în formularea lui Plotin, ea arată în felul următor: „Cum dintr-unul înţelegem noi este posibil a căpăta existenţă vreo multiplicitate sau dualitate sau număr"? 17 sau, „cum poate varietatea lucrurilor proveni de la unul care este simplu şi care nu prezintă în identitatea sa nici diversitate, nici dualitate"? 18

Faptul că criticii săi au înţeles corect sensul real al afirmaţiei sale poate fi dedus din răspunsul Sf. Grigore de Nyssa la obiecţiunea lor, că răspunsul său se împarte în două părţi, corespunzător acestora. În prima parte a răspunsului său, în timp ce recunoaşte că se referea prin afirmaţia sa la o teorie a emanaţiei ca cea a lui Plotin, recunoaşte totodată că afirmaţia lui ar implica că materia este emanată de la Dumnezeu, care este imaterial, el evitând obiecţiunea prin simpla invocare referitoare la necunoaşterea modului în care Dumnezeu face ca minunatul său act de creaţie să aibă loc concomitent cu începutul timpului. Astfel Sf. Grigore de Nyssa arată: „În supunere faţă de învăţătura Scripturii, noi credem că toate lucrurile vin de la Dumnezeu; dar în privinţa întrebării – cum au fost ele în Dumnezeu, o întrebare ce depăşeşte raţiunea noastră nu încercăm să pătrundem în

ea crezând că dacă toate lucrurile sunt în puterea lui Dumnezeu, chiar şi să dai nimicului existenţă" sau cum se exprima el altundeva să aduci lucrurile „din nimic în plan existent".19 A doua parte a răspunsului său este introdusă de el după cum urmează: „a fi posibil printr-o îndemânare în folosirea cuvintelor să convingem pe acei ce iau în derâdere afirmaţia noastră privind esenţa materiei să nu creadă că nu există niciun răspuns la atacul lor asupra ei".20 Acea îndemânare în folosirea cuvintelor, prin care el încearcă să răspundă acestei obiecţiuni, se referă la argumentul prin care el încearcă să prezinte: 1. că ceea ce este denumit materie este, doar o combinaţie din diferite proprietăţi, fiecare dintre ele fiind doar ceva inteligibil; 2. că tocmai aceste proprietăţi inteligibile emană de la Dumnezeu care este o fiinţă inteligibilă şi imaterială; 3. că „oriunde aceste proprietăţi inteligibile se reunesc, ele produc existenţă corporală; 4. aşa încât „combinaţia acestor proprietăţi inteligibile, una cu alta aduc natura materială în starea ei de geneză". Implicaţia acestui lucru este că totalitatea acestor proprietăţi inteligibile, când ele erau în Dumnezeu, constituiau o materie inteligibilă, doar ca o combinaţie a lor, iar după ce au fost emanate de Dumnezeu, constituiau materia totală a corpurilor. În conformitate cu aceasta, în a doua parte a răspunsului său, Sf. Grigore de Nyssa recunoaşte, de dragul dialogului, că Dumnezeu este ceea ce Plotin numeşte „materie inteligibilă, formată din proprietăţi inteligibile", dar în acelaşi timp susţine, spre deosebire de Plotin că „emanaţia acestor proprietăţi inteligibile de la Dumnezeu, cât şi combinarea lor şi transformarea în materia totală a lumii corporale, s-a făcut printr-un act al voinţei divine şi în timp". Astfel credinţa tradiţional creştină într-un act voliţional şi temporal al creaţiei „ex nihilo" este interpretat de Sf. Grigore de Nyssa ca însemnând un act voliţional şi temporal al emanaţiei de la Dumnezeu. Din compararea afirmaţiei sale că Dumnezeu dă tuturor lucrurilor „din nimic existenţă" cu afirmaţia sa că „toate lucrurile vin de la Dumnezeu" este foarte evident că expresia „din nimic" din prima afirmaţie este folosită de el în sensul formulării de la Dumnezeu din cea de-a doua afirmaţie. Dar la ce se referă autorul nostru prin folosirea termenului „nimic", al cărui sens în greacă înseamnă ad literam „non existenţă", ca descriere a lui Dumnezeu? Cu siguranţă prin el, Grigore de Nyssa nu se putea referi ad literam la faptul că Dumnezeu este nimic în sensul că El este nonexistent. Atunci ce vrea să arate prin aceasta? Un răspuns la

această dilemă poate fi găsit, probabil, din nou în cea de-a doua parte a răspunsului adresat de Grigore de Nyssa criticilor săi, partea în care răspunsul său poate fi descris ca fiind doar „ad hominem”. Conform acelei părţi a răspunsului său, termenul „nimic” din expresia „din nimic” se referă evident la „materia inteligibilă” din Dumnezeu, precedând emanarea ei din El. Dar aici conştient fiind, în mod clar, ca la Plotin „materia inteligibilă” este descrisă ca „existenţă” 22 și ca „substanţă”. 3 Ceea ce cu siguranţă nu înseamnă că este „nimic” Dumnezeu, ne demonstrează și faptul că Grigore de Nyssa face două afirmaţii, din care una poate implica o explicaţie pentru descrierea de către el a materiei inteligibile drept (ca) nimic. În prima din aceste afirmaţii folosind termenul „calităţi” pentru „proprietăţi”, adică „proprietăţi inteligibile”, el spune că dacă materia este lipsită de aceste calităţi, atunci „prin ea însăşi, nu poate fi în niciun fel percepută prin raţiune”.24 Cea de-a doua afirmaţie arată: „Dacă fiecare din aceste proprietăţi inteligibile ar fi scoasă din substrat, atunci întregul concept de corp s-ar dizolva”.2 Prin termenul materie, care este menţionat în mod explicit în prima afirmaţie şi implicit în cea de-a doua, se referă la materia din care sunt alcătuite corpurile din lume; se presupune, după cum ne arată implicaţia mai sus menţionată că de-a lungul întregii sale discuţii asupra subiectului creaţiei, fiecare lucru pe care îl opiniază despre materia din care sunt alcătuite corpurile se adevereşte şi se referă la materia inteligibilă din Dumnezeu, care precede emanaţia ei. Astfel materia, incluzând materia inteligibilă a lui Dumnezeu, precedentă emanării sale, este descrisă cu termenul „nimic” în sensul existentei sale, „prin sine însăşi”, incapabilă de a fi „înţeleasă prin raţiune” sau incapabilă să existe în mintea noastră ca şi „concept”; pe scurt, în sensul că este de neînţeles. Incomprehensibilitatea cât şi inefabilitatea lui Dumnezeu, în esenţa sa, constituie credinţa comună a Părinţilor greci şi, implicit, a Sf. Grigore de Nyssa şi, de fapt, se exprimă prin ideea că „Dumnezeu nu poate fi înţeles prin niciun termen ori gând sau orice alt mod de înţelegere”.26

În lumina acestor ipoteze oare nu este nerezolvabil să presupunem că termenul „nimic”, aplicat de Grigore de Nyssa lui Dumnezeu, în prima parte a răspunsului său, în sensul că nu există „nimic” prin care esenţa lui Dumnezeu poate fi înţeleasă şi descrisă? De fapt, circa patru veacuri mai târziu, John Scotus Eurigena, a cărui susţinere deschisă a identificării lui „ex nihilo” cu emanaţia este exact

la fel cu viziunea pe care am încercat să o scoatem în evidenţă din anumite afirmaţii ale Sf. Grigore de Nyssa. De fapt, se explică termenul „nimic” aplicat lui Dumnezeu ca fiind utilizat de el, în sensul imposibilităţii înţelegerii şi inefabilităţii lui Dumnezeu. Cum ajunge Eurigena la această explicaţie? El începe afirmând că „nimic” („nihil”) înseamnă „non existenţă” („non esse”). Aceasta este, după cum am urmărit mai înainte, înţelesul obişnuit al lui „non existenţă”, aşa cum a fost utilizat de Părinţii greci. Dar faptul că Eurigena a considerat necesar să facă aceeaşi afirmaţie este extrem de semnificativ pentru perioada care va urma în istoria filosofiei. El face aluzie la cele două înţelesuri pe care Aristotel le atribuie „non existenţei”. Unul este cel pe care el îl descrie ca fiind „non existenţa din întâmplare” şi pe acesta el îl aplică materiei. Celălalt este cel pe care el îl descrie ca fiind „non existenţă în esenţă” şi pe acesta el îl aplică „inexistenţei” care în acest context este folosit de el cu înţelesul de absenţa formei, 2* spre deosebire de „privaţiune” („lipsire”), în sensul de „înlăturare cu forţa a ceva” 2 şi privitor la ceea ce el consideră aici ca non existenţă esenţială, el arată altundeva că „non existenţa” este „nimic”, deci, „non existenţa” în sens fundamental şi aplicată de Aristotel „privaţiunii”, în sensul de absenţa formei.30 în continuare, Grigore de Nyssa arată că termenul „nimic”, cu înţelesul „din nimic”, se identifică cu expresia „de la Dumnezeu” şi se aplică lui Dumnezeu cu înţelesul de privaţiune (absenţa formei) pe care Aristotel o aplică non existenţei fundamentale sau nimicului. Dar, având în minte opinia lui Aristotel că „prin formă – mă refer la esenţa fiecărui lucru”, 31 el îşi încheie încercarea de a explica folosirea termenului „nimic” ca descriere a lui Dumnezeu, arătând că acel termen aplicat lui Dumnezeu, „înseamnă lipsa esenţei totale”, 32 că expresia „lipsa esenţei totale” însemnă „negarea universală a relaţiei şi esenţei sau substanţei sau accidentului şi, în general, negarea a tot ce poate fi rostit sau gândit” 33 şi că o asemenea „negare universală” urmează să fie aplicată lui Dumnezeu, căci Dumnezeu „nu poate fi gândit şi nici nu putem vorbi despre El”.34

Tocmai prin această folosire a termenului „nimic” în sensul de „negare a tot ce poate fi rostit sau gândit” de Sf. Grigore de Nyssa considerăm că acesta ar explica interpretarea sa, conform descrierii tradiţionale a creaţiei ca fiind „din nimic”, vrând să arate că este „de la Dumnezeu”, căci Dumnezeu, după cum credeau scriitorii patristici de limbă greacă, apărătorii Bisericii Răsăritene, este în esenţa Lui inefabil

şi de neînţeles (de necuprins cu mintea).

NOTE:

O Art „Plotin”, în D.E. CA... p. 2094 – 2095.

2) Sf. Atanasie cel Mare, „Trei cuvinte împotriva arienilor”... 1, 29, p. 191 – 192.

j) Sf. Ioan Damaschin, „Dogmatica”... I, 8, p. 23 – 32.

4) Sf. Vasils cel Mare, „Scrieri”, P.S.B. 17, Part. I, în „Omilii la Hexaemeron”, trad., introd., note şi indici de D. Fecioru, E.I.B., Bucureşti, 1986, 1, 7, p. 93 – 94.

5) Plotin, „Enneades”, I-IV, texte établiet et traduit par Emile Brehier, Paris, „Les belles lettres”, 1924, V, 8, 12.

6)” Ibidem”, 111, 2, 1.

7)” Ibidem”, V, 8, 12.

8)” Ibidem”, V, 1, 6.

9) Sf. Vasile cel Mare, „Scrieri”, P.S.B. 12, Part. a m-a trad., introd., note şi indici de Constantin Corniţescu, Teodor Bodogae, E.I.B., Bucureşti, 1988, în „Corespondenţă” („Epistole”), VIU, 2, p. 131 – 132.

™> V. m mod explicit şi detailat, Harry A. Wolfson, „The Meaning of «Ex Nihilo» in the Church Fathers. Arabic and Hebrew Philosophy and St. Thomas”, în „Medieval Studies în Honor of Jeremiah Denis Matthias Ford”, 1948, p. 355 – 370; „Mem”, „The Meaning of «Ex Nihilo» în Isaac Israeli”, în „Jewish Quarterly Review”, 50 N.S. (1959), p. 1-12; „Idem”, „The identification of «ex nihilo» with emanation in Gregory de

Nyssa”, în „Harvard Theological Review”, vol. 63, Cambridge, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1970, p. 53 – 60; Elaine Pagels, „The Politics of Paradise: Augustine’s Exegesis of Genesis 1 – 3 versus that of John Chrysostam”, în „Harvard Theological Review”, 78/1 – 2, 1985, p. 67 – 99.

11 Grigore de Nyssa, „De Hominis Opificio”, 23, P.G. 44, 212 C.

12) „Ibidem”, 24, 213 C.

13)” Ibidem”, 23, 209C.

14)” Ibidem”.

15)” Ibidem”, 209D-212A.

16) „Ibidem”, 212 A.

17) Plotin, „Op. cit.”, V, 1, 6.

18) „Ibidem”, V, 2, 1.

19) Grigore de Nyssa, „Op. cât”, 23, 212 B.

20) „Ibidem”, 23, 212 C.

21) „Ibidem”, 24, 212 D-213 B. 22) Plotin, „Op. cit.”, n, 4, 16.

23) „Ibidem”, H, 4, 5.

24) Grigore de Nyssa, „Op. cât”, 24, 212 D. 2Î) „Ibidem”, 213 A.

26) Grigore de Nyssa, „Contra Eunomium”, P.G. 45, 461 B.

27) John Scotus Eurigena, „De Divisione Naturae”, m, 5, PX. 122, 634 B.

28) Aristotel, „Fizica”, trad. rom. de N.I. Barbuăucureşti, Editura Ştiinţifică, 1966, L 9, 192 a.

29) „Idem”, „Metafizica”, Irad. de St Bezdechi, Editura Academiei, Buicureşti, 1965, V, 27, 1022 b.

„Idem”, Tizica”... 1, 9, 192 a. „Bem”, „Metafizica”... VTJ, 7, 1032 b. John Scotus Eurigena, „Op. cit., 1, 3, 443 A. „Ibidem”, m, 22, 686 CD. 341 „Ibidem”, 1, 15, 463 B.

3.5. FORMAREA IDEII DE PROGRES ÎN LITERA TURA PA TRISTICĂ t. NPRIMELE VEACURI CREŞTINE

3.5.1. TEZE ŞI ANTITEZE ASUPRA CONCEPTULUI DE PROGRES ÎN ISTORIE

Este interesant că nici susţinătorii şi nici adversarii ideii de progres în primele secole creştine n-au făcut o analiză detailată a surselor epocii după Noul Testament. Sursele citate repetate se limitează la Biblie, Origen şi Augustin. De aici rezultă (şi nu ne surprinde) că ambele grupuri arareori au depăşit limitele unor legături vagi; aceasta nu din cauza sărăciei dovezilor disponibile, ci pur şi simplu datorită lipsei de cunoştinţe din domeniul literaturii antice. Mai mult decât atât, interese apologetice şi polemice au împiedicat formarea unor ipoteze bazate pe o valoare echilibrată a surselor. Finalmente termenul de „progres” a fost definit adesea în moduri diferite de susţinătorii unor ipoteze diferite şi care arătau, măcar în parte, despre lucruri total diferite. Situaţia s-a schimbat substanţial în secolul XX prin contribuţia unor erudiţi, deveniţi celebri, aici avem în vedere: istoricul de la Cambridge, John B. Bury, sociologul belgian, Guillaume de Greef, 2 Ludwig Edelstein, 3 E.R. Dodds, 4 Wolfram Kinzig, care au reuşit să dovedească printr-o analiză atentă şi profundă a surselor că ideea de progres a existat într-o formă anume în antichitatea creştină (perioada clasică a patristicii), deşi conceptul se limita la efecte sociale şi politice. A existat un dezacord puternic între Thrade şi Meier privind rolul creştinismului în formarea acestei idei.

Thrade susţinea că începând cu secolul al II-lea creştinii au preluat conceptele clasice de progres, lăsându-le neschimbate în esenţa lor; Meier, dimpotrivă, pretindea că a găsit o „înţelegere cu totul nouă progresului, în parte, în literatura creştină” şi anume că progresul era de natură morală şi spre binele întregii lumi.

Este încă neclar rolul jucat de creştinism şi, implicit, de către doctrinarii lui, în această dispută. Biserica a avut o concepţie anume despre progres, şi mai mult decât atât, istoria Bisericii creştine, în primele trei veacuri, incluzând şi „revoluţia constantiniana”, nu poate fi înţeleasă corect şi deplin rară această noţiune a filosofiei istoriei.

3.5.2. DEFINIŢIA PROGRESULUI ŞI IMPLICAŢIILE ACESTUIA PENTRU SOCIETATEA IUDAICĂ ŞI CEA CREŞTINĂ

Pentru a evita neînţelegerile se poate defini progresul ca fiind ideea de înaintare continuă a omenirii spre mai bine, indiferent de motivele date ale acestei înaintări. Este adevărat că nici autorii Vechiului Testament, nici cei ai Noului Testament n-au cunoscut ideea de progres aşa cum am definit-o mai sus. Aceasta pentru că în primul rând nu se poate concepe istoria ca pe un proces continuu. Şi totuşi profeţii evrei din vremea exilului poporului israelian şi de după aceea au dezvoltat ideea noutăţii, în sens istoric. Viitorul era văzut ca fiind vremea salvării în puternică opoziţie cu realitatea nenorocită a perioadei exilului. Pentru profetul Ezechiel aceasta nouă eră este practic o recapitulare a stării de dinainte, „restitutio in integrum”. Prorocul Iremia, totuşi, merge mai departe: „Iată vin zile, zice Domnul, când voi încheia în casa lui Israel şi cu casa lui Iuda legământ nou. Însă nu ca legământ pe care l-am încheiat cu părinţii în ziua când i-am luat de mână, ca să-i scot din pământul Egiptului. Acel legământ ei l-au călcat, deşi Eu am rămas în legătură cu ei, zice Domnul. Dar iată legământul pe care-l voi încheia cu casa lui Israel, după zilele acelea, zice Domnul: Voi pune legea Mea înăuntrul lor şi pe inimile lor voi scrie şi le voi fi Dumnezeu, iar ei îmi vor fi popor. „7 Noua prezentare aici nu este nouă în conţinutul ei. În acest sens şi la Iremia putem vorbi de „Restitutio”. Totuşi, această restituire nu este o întoarcere la starea originară, ci mai degrabă o „Restitutio in Melius” („restituire în mai bine”), în sensul că relaţia dintre Dumnezeu şi poporul său este definită într-un fel nou. Nu va mai fi nevoie de mediator pentru formarea acestei adunări, ci Dumnezeu se va revela pe Sine poporului Său, individual şi direct. Vechea adunare frântă de Israel va fi

restabilită, dar în acelaşi timp relaţia dintre partenerii participanţi va fi diferită. Mai mult decât atât, nu există dubiu că noua adunare va fi stabilită în cadrul ordinii lumeşti prezente. Numai la Isaia „noul" este opusul precedentului, în sens mai mult eshatologic. Acest mod de a gândi în autonomie nu lasă niciun spaţiu pentru ideea de progres ca proces continuu. Biblia poporului evreu, totuşi, „conţine un element important pentru formarea ideii în sensul că în părţile sale mai târzii, „noul" este conceput ca „binele". Iudaismul timpuriu a mers chiar mai departe decât Isaia şi a transformat aşteptarea „noului" într-un concept total eshatologic. „Noul" în gândirea apocaliptică numai este conceput ca un eveniment istoric viitor, ci devine acel ceva „total diferit", antiteza de la istorie, „noua creaţie" şi „Noul Ierusalim", care numai este de găsit pe pământ, ci în ceruri. Tradiţia apocaliptică a fost în parte preluată de Noul Testament, mai ales, desigur, în Apocalipsa lui Ioan. Totuşi, mai sunt şi alte tradiţii în care se susţine că împreună cu Hristos, „noua epocă începuse, deja, şi că sfârşitul lumii se apropiase. Lucrarea lui Iisus Hristos, Domn şi Dumnezeu, învăţătura şi poruncile Lui au fost, în general, privite ca ceva nou şi nemaiauzit (după Evangheliile lui Marcu şi Ioan).

Conform tradiţiei care antedata prima epistolă a lui Pavel către Corinteni şi care a fost preluată de către acesta, noua adunare (Biserica) menţionată în Iremia, fusese stabilită. După precizarea lui Pavel, credinciosul lua parte la această nouă adunare (Biserica) prin botez.9 „Deci dacă cineva este în Hristos este o făptură nouă; cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi". (sau după o traducere mai adecvata: „Deci, dacă cineva este în Hristos, el este o creaţie nouă; vechiul s-a dus, a trecut, priviţi, a venit noul".). De aceea în Noul Testament găsim conceptul dual al noului: pe de o parte, în sensul său istoricizat şi deci trecut, referindu-se la întruparea şi Patimile lui Hristos şi, pe de altă parte, în sens apocaliptic, drept, ceva ce se va întâmpla în viitor, în momentul sau după sfârşitul lumii.

3.5.3. REACŢIA BISERICII CREŞTINE PRIMARE LA IDEEA DE PROGRES PENTRU UMANITATE

Este dincolo de orice discuţie valabilă ideea: conştiinţa faptului de a fi nou era puternică în rândul creştinilor.1 Biserica creştină, în dezvoltare, nu s-a legitimizat prin referire la vreun mit, care să-i plaseze originea în trecutul îndepărtat, ci s-a tras de la o persoană istorică, Iisus din Nazaret care apăruse de curând în istoria ţinutului

Israelului şi imediat după aceea în toată „lumea civilizată" a Imperiului Roman şi chiar dincolo de hotarele geografice ale acestuia.11 Entuziasmul eshatologic, al vremurilor Noului Testament, s-a diminuat totuşi treptat. La începutul secolului al II-lea, apropiatul (iminentul) sfârşit al lumii era pus sub semnul întrebării, în mod repetat. Lumea a început să gândească la locul creştinismului, în special, în societatea romană, iar această evoluţie a avut ca rezultat formarea ideii a doua epoci: timpul de dinainte şi timpul după Hristos. Întruparea lui Hristos a devenit, treptat, o dată istorică, fixată bine cronologic. Istoria a căpătat o structură evidentă. De aici se năştea întrebarea cum – în viziunea ne întoarcerii lui Hristos – Acesta să fie înţeles în termeni teologici la timpul prezent. Aprecierea pozitivă a tinerei comunităţi n-a dispărut total niciodată. Totuşi, numai puţine grupări, printre care marcioniţii şi montaniştii, au preluat-o cu toate consecinţele sale. Instituţia bisericească, totuşi, nu a renunţat la dovada din antichitate pe care o moştenise de la păgânism şi de la iudaism. Această dovadă se baza pe ideea că adevărul şi antichitatea erau strâns legate: un concept filosofic sau religios era veritabil numai după ce putea afirma originea sa în epoca veche. Iar Biserica Creştină a primilor martiri şi sfinţi părinţi a continuat să folosească această dovadă şi în învăţăturile sale, dar şi în dialogul cu societatea contemporană. În discursul apologeţilor antipăgâni nu se putea renunţa la această afirmaţie căci s-a dovedit un mijloc de contracarare a criticilor fundamentale avansate de mediul necreştin. De îndată ce creştinismul a căpătat o dimensiune semnificativă, atât numerică cât şi sociologică, adică la sfârşitul secolului întâi, a trebuit să se apere împotriva reproşului de fi nouă. Duşmanii săi şi-au formulat critica în diferite feluri, conform contextului lor sociocultural individual. În timp ce în partea vorbitoare de limbă greacă a Imperiului Roman problemele filosofice legate de noutatea creştinismului erau accentuate, în aria de limbă latină consideraţiile de ordin politic erau de o importanţă maximă. Din când în când apologeţii lui Hristos aveau de-a face cu critica istoricilor şi filosofilor păgâni şi trebuiau să dovedească loialitatea tinerei Biserici Creştine faţă de societatea romană. Teoretic existau două posibilităţi: fie că Biserica Creştină îşi putea dovedi vechimea, fie că putea demonstra avantajele noutăţii. Totuşi, în practică apologeţii12 combinau, în mod frecvent, dar nu totdeauna consistent, cele două posibilităţi, preferând dovada din

antichitate, căci cum altfel ar fi putut Biserica nouă să-şi păstreze poziţia într-o societate în care adevărul unei doctrine era măsurat prin vechimea sa şi în care critica la adresa tradiţei era interpretată ca neloialitate faţă de structurile social-politice. Adică, bazându-se pe evoluţia religiei-mamă evreieşti şi prin intermediul unor complicate calcule cronologice apologeţii au încercat să dovedească antichitatea religiei creştine. Mult mai rar, totuşi, apărătorii creştinismului din primele secole nu au acoperit noutatea ei, ci au subliniat-o ca pe un merit al acesteia. Şi, totuşi, nu se putea renunţa în sânul Bisericii la dovada din antichitate. Ea a continuat să fie folosită, aici, ca dovadă izvorâtă din tradiţie. Pentru eretici tradiţia bisericească a devenit un semn de adevăr teologic, pentru că a fost legitimizat de apologeţi. Totuşi, acest mod formal de disputare a legitimităţii afirmaţiilor teologice nu era suficient în sine, căci acele grupuri care analizau profund noutatea creştinismului în toate consecinţele sale puteau apela la sprijin din scrierile creştinismului primar. Sfântul Apostol Pavel şi chiar mai puţin lipsit de compromis, în Epistola către evrei, dezvoltase ideea celor două Biserici, ca fiind două perioade istorice succesive. Apoi ideea a fost, probabil, preluată de Marcion în ale cărui antiteze, a folosit în nenumărate rânduri cuvântul „nou”. Marcion l-a folosit pentru a dovedi că vechea Biserică pe care el o considera a fi cea a lui Dumnezeu, a dreptăţii, a fost abrogată şi o nouă Biserică era aşezată în locul ei prin intermediul nerelevatului, până atunci, Dumnezeu, cea a dragostei şi a milei. Biserica, în sensul marii adunări de credincioşi, nu putea, în mod clar, să accepte o soluţie ca aceasta. Majoritatea creştinilor nu era pregătită să susţină această radicalizare a conceptului de noutate tocmai pentru că ducea la o respingere totală a Vechiului Testament. Aceasta ar fi însemnat, în continuare, că Biserica renunţă nu numai la „singurul document sacru al revelaţiei creştine, dar în acelaşi timp şi la unul din cele mai eficiente argumente apologetice ale sale, dovada din antichitate.13 Mai mult decât atât şi poate în primul rând, atitudinea lui Marcion era periculoasă deoarece părea să pună în primejdie „unitatea istoriei lui Dumnezeu”, cu poporul său dacă nu se recurgea la construcţii mitologice care nu erau acoperite de Sfintele Scripturi. Pe de altă parte, Biserica nu putea renunţa nici la conceptul noutăţii revelaţiei în şi prin Hristos. În primul rând pentru că Biserica Creştină însăşi ar fi aruncat aiurea, atunci, părţi importante din tradiţia ei. Mai mult, datorită influxului continuu

de creştini cu o situaţie social-economică şi politică bună în Biserică şi creşterea presiunii asupra iudaismului (şi creştinilor evrei) după revoltele din Orientul Apropiat, din anii 132 – 135, Biserica Creştină a trebuit să-şi definească identitatea mai precis vizavi de iudaism.14 în cele din urmă păgânii n-au fost convinşi, de fel, de dovada argumentului antichităţii replicând că de ce atunci fusese necesară ruptura de iudaism. Spre mijlocul secolului al doilea Biserica Creştină se apăra pe trei fronturi împotriva lui Marcion şi a altor grupuri gnostice care combăteau valabilitatea Vechiului Testament, care erau împotriva iudaismului, care puneau în discuţie evangheliile despre Iisus Hristos, Mesia, împotriva Bisericii Creştine.15 în consecinţă, sarcina Bisericii Creştine, a gânditorilor patristici, era întreită: împotriva lui Marcion era necesar să se arate că Vechiul Testament (nu legea!) trebuia adoptată ca o pregătire pentru revelaţia din evanghelii şi că istoria reprezintă esenţialmente o unitate; împotriva iudaismului, dimpotrivă, Biserica Creştină trebuia să clarifice că Legea mozaică (a lui Moise) şi Evanghelia lui Iisus Hristos erau unitare, dar că în acelaşi timp din punct de vedere istoric, Evanghelia înlocuieşte Legea; în cele din urmă, împotriva păgânismului era nevoie de o dovadă că „noul” istoric era mai bun. Pentru a realiza acest lucru trebuia să se răspundă la multe întrebări dificile: dacă „noul” se manifestase în Iisus Hristos ca eveniment istoric, care era atunci relaţia sa cu vechiul? Era o negare totală a vechiului, dar noul se născuse (izvorâse) din vechi. Dacă totuşi „noul” izvorâse din vechi, atunci cum rămânea cu ceea ce era chiar şi mai vechi? Oare nu existau stadii diferite ale revelaţiei şi în Vechiul Testament? Şi invers: prin instituţia Bisericii Creştine oare istoria revelaţiei se sfârşise? Toate aceste probleme solicitau o soluţie comprehensivă. Pentru a obţine acest lucru existau în principiu două opţiuni, amândouă riguros folosite de Părinţii Bisericii: pe de o parte, una era înţelegerea Noului şi a Vechiului Testament ca fiind două popasuri pe drumul lui Dumnezeu cu poporul său, aceasta ar putea fi numită soluţia istorică; pe de altă parte, Vechiul Testament era altfel interpretat, încât să sugereze că deja conţinea în nucleul său mesajul creştin, aceasta fiind soluţia hermeneutică. Fiecare opţiune nu exclude în mod necesar pe cealaltă. Ele ar putea fi folosite de acelaşi autor în funcţie de context. Soluţia istorică a problemei este cea care a dus în ultimă instanţă la ideea creştină de „istorie progresivă a salvării”. Primul autor care a dezvoltat pe deplin ideea salvării progresive a fost

Irineu, 16 în cea de-a patra din cele cinci cărţi ale sale „Contra ereziilor” (scrise în jurul anului 180). împotriva lui Marcion el a insistat prezentând ca un contraargument unitatea lui Dumnezeu în istorie. În acelaşi timp însă el a susţinut, de asemenea, că acest unic Dumnezeu stabilise o nouă Biserică care o înlăturase pe cea veche şi care îşi luase ca semn al voinţei lui Dumnezeu idealul, conform căruia omul ar ajunge treptat la perfecţiune: „Prin acest aranjament deci, şi aceste armonii şi ca o consecinţă a acestei naturi, omul, fiinţă creată şi organizată este redat după chipul şi asemănarea Dumnezeului necreat, Tatăl hotărând şi dând porunci, Fiul ducându-le pe acestea la îndeplinire şi creând, şi Duhul Sfânt hrănind şi mărind (ceea ce este creat), dar omul progresând zi de zi şi înălţându-se spre perfecţiune, adică aproximând pe cel necreat. Căci Necreatul este perfect, adică este Dumnezeu. Acum era nevoie în primul rând ca omul să fie făcut; şi fiind făcut să crească şi crescând să se maturizeze şi maturizându-se să se înmulţească; şi înmulţindu-se să devină puternic; şi devenind puternic să fie mărit; şi fiind mărit să-l vadă pe Stăpânul său, căci Dumnezeu este acela care n-a văzut şi contemplarea lui Dumnezeu duce la nemurire”.17

Nu este clar dacă „omul” este folosit cu sens individual sau generic. Pe de altă parte „om” s-ar putea referi la reprezentantul individual al speciei „om”.18 în sensul acesta progresul amintit ar fi progresul credinţei, credinciosului individual sau al tuturor credincioşilor (înţeles ca sumă a tuturor credincioşilor individuali). Se poate spune că Irineu foloseşte de asemenea „om” ca termen generic şi apoi aplică metaforele creşterii (individuale) la istorie pentru a combina unitatea lui Dumnezeu şi a planului său de salvare, pe de o parte, şi desfăşurarea gradată a acestui plan, pe de alta. Ca urmare Irineu vorbeşte despre „om” în sensul de „omenire” sau „natura umană în istoria sa” fără, totuşi, a arăta diferenţa faţă de utilizarea individuală a cuvântului „om”. Astfel utilizarea de către el a cuvântului „om” şi a tuturor ideilor legate de aceasta, de exemplu progres, devin în mod aproape necesar vagi. Această neclaritate o regăsim după aceea şi la Clement Alexandrinul 19 şi la Origen. Totuşi este important de notat că nici la Irineu şi nici la Părinţii Bisericii Creştine de după el, „progres” nu înseamnă doar progres al individului sau progres moral, ci în acelaşi timp progres al umanităţii. În ansamblul lucrării sale „Stromatele”, Clement Alexandrinul a preluat concepţia lui Irineu.

Progresul cunoaşterii individuale se bazează pe planul pedagogic al lui Dumnezeu care cuprinde întregul Cosmos: „fiind bun, în baza principalei componente a întregii creaţii, văzând că El vrea să o salveze, S-a convins să facă şi restul; conferindu-le la început această primă binecuvântare, aceea a existenţei. Căci este de departe mai bine să fie decât să nu fie, lucru recunoscut de oricine. Atunci conform posibilităţilor naturii lor fiecare a fost şi este făcut, avansând spre ceea ce este mai bine „.2 Clement merge, totuşi, mai departe de Irineu incluzând filosofia păgâna în pedagogia lui Dumnezeu: „căci şi Dumnezeu dând poruncile, atât prima pe care a dat-o, cât şi cea de-a doua din aceeaşi sursă nici n-a lăsat ca cele care erau înaintea legii să fie fără de lege, nici n-a îngăduit acelora care nu erau familiarizaţi cu filosofia (păgâna) să nu aibă nicio

61

restricţie”. 23 „Căci furnizând uneia poruncile şi celeilalte filosofia, el a înlăturat necredinţa prin venirea lui Hristos, adeseori, de unde rezultă că fiecare care nu crede n-are nicio scuză. Căci pe căi diferite de înaintare, atât greceşti, cât şi barbare, el duce la perfecţiunea care este prin credinţă M.24 Clement din Alexandria chiar merge până acolo încât extinde teologia celor două Biserici ale lui Irineu (cea a evreilor şi cea a creştinilor) într-o teologie a trei Biserici (pentru evrei, greci şi creştini), 25 în care cea de-a treia Biserică este ridicată deasupra celorlalte două: „pe bună dreptate legea a aparţinut evreilor, şi filosofia grecilor, până la venirea lui Hristos; şi după aceea a venit acea vocaţie universală de a fi un popor aparte ai dreptăţii prin învăţătura care decurge din credinţă, adunată la un loc de un singur stăpân, un singur Dumnezeu, atât ai grecilor cât şi al barbarilor sau mai degrabă al întregii specii a oamenilor”. Pe când la Irineu şi la Clement „progresul omenirii” este perfectibil în mod evident, Origen este în această privinţă, mai obscur, deoarece el acordă o mai mare atenţie soluţiei „hermeneutice”, decât s-a menţionat mai sus. Totuşi, ideea progresului în cadrul celei a salvării nu îi este nicidecum necunoscută acestuia. În lucrarea sa „Comentariu asupra Epistolelor către Romani” este de acord cu Sf. Apostol Pavel, că drept consecinţă a păcatului moartea a domnit de la Adam până la Moise (exceptând patriarhii, care au fost uşor atinşi de păcat). Atunci, totuşi, „prin Lege a devenit posibil pentru păcătoşi să se purifice şi într-o anumită privinţă să se împotrivească tiraniei morţii prin intermediul unor sacrificii

rituale, diferite acţiuni de ispăşire prin sacrificii şi, totuşi, de vreme ce dominaţia Lui era atât de mare că depăşea forţele Legii, profeţii au fost trimişi spre ajutor, dar şi ei au recunoscut că puterea tiraniei morţii a mers dincolo de forţele lor şi au cerut venirea şi prezenţa lui Mesia însuşi: „Căci Legea duhului vieţii în Hristos Iisus m-a liberat de legea păcatului şi a morţii”.26

Iconomia divină este de aceea un proces al depăşirii treptate a puterii morţii care a apărut în lume ca o consecinţă a picatului. Căci: „După aceea, sfârşitul, când Domnul va preda împărăţia lui Dumnezeu şi Tatălui, când va desfiinţa orice domnie şi orice stăpânire şi orice putere”.27 Tertulian nu numai că a preluat modelul teologic şi filosofic dezvoltat de Irineu, ci l-a extins, în continuare, şi mai mult Căci o problemă importantă rămăsese până acum, în mare măsură, fără răspuns: ideea istoriei salvării progresive implica oare că poate existau şi alte revelaţii ce trebuiau aşteptate în viitor? * Dacă este aşa, cum rămâne cu cuvintele lui Pavel, conform cărora Hristos omorâse moartea pe care o avusese, odată pentru, totdeauna? 29 în faza sa montanistă marele retor din Cartagina sugerase un răspuns argumentat la această problemă dificilă. El a extins ideea de progres, astfel încât să includă şi istoria bisericii. Pentru a justifica acoperirea cu văl a fetelor de la adolescenţă în colo (la bătrâneţe), el argumenta în lucrarea sa „De virginibus velandis” (scrisă, probabil, pe la 208 – 209) că şi rolul credinţei era menit să se schimbe sub îndrumarea disciplinei Bisericii Sf. Duh, că „disciplina et conversaţie” se schimbau treptat spre bine.

La începutul secolului al patrulea, Arnobiu le Sicca30 oferă o apărare continuă a „ideii de noutate”. În spiritul reevaluării problemei vechiului şi noului, Arnobiu este primul apologet creştin care renunţă total la dovada „antichităţii” pentru Biserica Creştină.

Detaliile procesului istoriei salvării omului sunt mult mai complicate. Din cele arătate până acum ar trebui să fie clar că acest concept al istoriei mântuirii a fost un pas important spre ideea de progres. Într-o anumită privinţă, totuşi, ea era insuficientă. Gânditorii patristici (pentru a întări dovezile noastre am fost nevoiţi să pătrundem şi în gândirea patristică de limbă latină), de la Irineu la Arnobiu, cu posibila excepţie a lui Tertulian, încercau în primul rând, să justifice originile creştinismului „istoria trecută” a poporului lui Dumnezeu. Punctul de vedere era de aceea în cea mai mare parte

retrospectiv şi este adesea greu de stabilit cum concepeau ei de fapt „viitorul”. Atât însă este clar: sfârşitul evoluţiei istorice nu a fost doar o reinstaurare a stării iniţiale dinaintea căderii omului în păcat, nu doar o „restitutio in integrum”, ci stadiul final ar depăşi starea iniţială de dinaintea căderii lui Adam, fapt ce ar constitui un progres calitativ.31 în acest sens, Irineu arată că: „după cum la începutul formării noastre în Adam acea suflare de viaţă care pornea de la Dumnezeu, fiind unită de ceea ce se prevăzuse, a dat viaţă omului, şi l-a arătat înzestrat cu gândire, cu minte, tot aşa în vremurile de sfârşit Cuvântul Tatălui şi Duhul lui Dumnezeu fiind unite cu substanţă veche a formării lui Adam l-au arătat pe om viu şi receptiv faţă de Tatăl perfect, pentru ca asemeni lui Adam cel natural toţi să fim morţi, pentru că astfel pe plan spiritual cu toţii să putem fi vii”.32 Dacă am vrea, deci, să reprezentăm ideea istoriei mântuirii, cum susţineau Părinţii Bisericii printr-un semn grafic, ar trebui să desenăm o spirală cu o cotitură în jos, la început (căderea) şi o singură răsucire până când se atinge starea originală la planul superior.

Deşi, ideea progresului în istoria mântuirii a fost elaborată mai deplin şi nu numai aspectul evoluţiei religiei, în care toate problemele existenţei umane au fost incluse, numai două chestiuni care jucaseră un rol major în gândirea păgână trebuiau abordate: relaţiile dintre oameni în istoria mântuirii, pe de o parte, şi apariţia civilizaţiei şi bunăstarea societăţii, pe de altă parte. Mai întâi ne referim la evoluţia civilizaţiei. În această privinţă nici Biblia, nici tradiţia evreiască nu au oferit niciun argument Pentru filosofii creştini ai progresului, soluţia cea mai simplă la această problemă, a fost aceea legată de revenirea la teoriile păgâne şi introducerea lor în propria operă a mântuirii. Acest lucru se vede deosebit de limpede la Origen. Filosoful Celsius argumentase contra ideii creştine, conform căreia Dumnezeu creează totul pentru om, subliniind că omul însuşi era inferior în multe privinţe animalelor, susţinând că omul fusese creat într-o stare de imperfecţiune şi în consecinţa, nu putea constitui corola lucrării lui Dumnezeu. În „Contra lui Celsius”, Origen a replicat astfel: „el nu înţelege că din dorinţa ca înţelegerea umană să se manifeste pretutindeni ca să nu rămână leneşă şi ignorantă faţă de meşteşuguri, Dumnezeu l-a făcut pe om o fiinţă lipsită, aşa încât tocmai prin lipsa aceasta a lui să fie forţat să descopere meşteşugurile, unele pentru hrană, altele pentru protecţie. Mai mult, decât atât, era mai bine pentru

aceia care nu voiau să caute de lucrurile Domnului şi să studieze filosofia ca ei să rămână în necaz pentru ca să-şi poată folosi intelectul spre a descoperi meşteşugurile, decât să trăiască în prosperitate şi să-şi neglijeze total intelectul...” 33 Ideea principală a acestor remarci, anume că evoluţia culturală este o consecinţă a imperfecţiunilor omului şi, deci, lucrarea Providenţei Divine provine de la stoici. În trecere se poate observa că aici relatarea biblică despre istoria primordială a omului nu joacă niciun rol. Aceasta nu este o coincidenţă, ci mai degrabă istorisirea Facerii (Genezei), prezentarea ei, privind căderea lui Adam, nu s-a lăsat uşor speculată în privinţa progresului culturii. Cealaltă chestiune care a necesitat atenţie, a fost relaţia dintre istoria mântuirii şi istoria seculară, în special problema locului statului în planul lui Dumnezeu. Restrângerea istoriei mântuirii la relaţia dintre Dumnezeu şi Israel şi Dumnezeu şi Biserică fusese utilă în discuţia cu evreii şi cu gnosticii. Pentru a trata cu păgânii însă această viziune era, în ultimă instanţă, prea îngustă. Cum am arătat mai înainte, Clement Alexandrinul deja sugerase că filosofia figura în Providenţa Divină, dar el nu prea mersese dincolo de consideraţii, destul de vagi, fapt ce a lăsat multe întrebări fără răspuns.34 Şi totuşi era nevoie urgentă de clarificarea acestei probleme, nu în ultimul rând, deoarece păgânii începuseră să pună sub semnul întrebării loialitatea creştinilor faţă de stat. În această privinţă, creştinilor, le-a venit în cele din urmă o idee ingenioasă. Ei au observat simultaneitatea stăpânirii lui Iulius Caius Caesar Augustus, care nu numai că mărise Imperiul Roman considerabil, dar şi adusese o stare legendari de pace pe pământ, şi Naşterea lui Iisus Hristos. Astfel, ei au pretins ci exişti o legătură providenţială între aceste două evenimente. După cum se ştie, Melito a fost primul care a argumentat acest context providenţial, în „Apologia” sa către împăratul Marc Aureliu (scrisă pe la 170)”.

A rămas însă ca Origen şi elaboreze detaliile acestei ipoteze în „Contra lui Celsius” şi o introducă în conceptul de „progres în istoria mântuirii”. El a trebuit să apere pe creştini împotriva acuzaţiei că deoarece se depărtasează de legea strămoşilor lor, ameninţau bunăstarea societăţii romane, care se baza tocmai pe respectarea tradiţiilor vechi transmise din generaţie în generaţie. Pentru a respinge această acuzaţie el a subliniat ci nu creştinii subminaseră, ci dimpotrivă, contribuiseră la bunăstarea societăţii romane. Morala civilă s-ar îmbunătăţi în măsura în care creştinismul s-ar răspândi în

Imperiul Roman. Astfel ideea de progres în mântuire era acum, în secolul al treilea lărgită spre a include lumea întreagă. Origen era totuşi sceptic pentru că legea creştină uniformă s-ar realiza numai în acel timp şi în acel spaţiu geografic; el este nesigur dacă salvarea progresivă şi-ar atinge finalul în lumea aceasta sau ar transcende-o.

La începutul secolului al patrulea situaţia politică în societatea romană era în schimbare radicală. Edictul lui Galeriu, emis la 30 aprilie 311, transformase creştinismul într-o religie permisă şi acceptată. Maxenţiu fusese învins, în lupta pentru putere, la 28 octombrie 312; iar duşmanul făţiş al creştinilor, Maximus Dar a avusese aceeaşi soartă, fusese învins de Vicinius la 30 aprilie 313, iar Convenţia de la Milan (devenită celebră în Istoria Bisericii Creştine), din februarie 313, între Constantin şi Vicinius fusese publicată de cel din urma în Nicomedia, la 13 iunie 313, şi astfel toleranţa asupra vieţii religioase creştine se extinsese şi asupra supuşilor lui Maximus Dar a. Creştinismul dintr-odată căpătase un rol privilegiat în Imperiul Roman. În aceste împrejurări, Biserica Creştină a trebuit să reconsidere rolul statului în graniţele „Providenţei Divine”. Oare statul era mai mult decât o simplă unealtă pentru reprimarea păcatului şi prevenirea anarhiei? Eusebiu de Cezareea a fost cel care a formulat cel mai influent răspuns la această întrebare, înaintea „Cetăţii lui Dumnezeu”, scrisă de Fericitul Augustin.

3.5.4. EUSEBIU DE CESAREEA ŞI ÎNŢELEGEREA DEPLINĂ A PROGRESULUI SOCIAL ÎN BISERICA CREŞTINĂ DE LA ÎNCEPUTUL SECOLULUI AL PATRULEA

Eusebiu de Cesareea a fost numit „teologul politic” sau „teologul istoriei” în perioada patristică. Episcopul de Cezareea nu a propovăduit o teologie înţeleasă în termeni politici, ci dimpotrivă, a încercat o evaluare teologică a politicii şi a progresului umanităţii. După părerea lui, Constantin are un rol important în planul de salvare, de mântuire al lui Dumnezeu. Monarhia lui Constantin reflectă şi imită monarhia cerească (divini). Epoca lui Constantin şi a celor care i-au urmat este rezultatul unei evoluţii care a condus lumea, ce uitase de Dumnezeu, spre venerarea acelei divinităţi creştine, ceea ce la rândul său garantează stabilitatea politici şi prosperitatea social-economică. împăratul este trimisul lui Dumnezeu spre a promova şi a asigura această stabilitate, prin „oikumene”, 37 permiţând astfel creştinismului să se răspândească şi să fie propovăduit. Eusebiu de

Cesareea, în acest sens, chiar numeşte domnia lui Constantin o anticipare a împărăţiei lui

Hristos.38 în acest caz, nu ne surprinde că teologia lui Eusebiu este strict antiapocaliptică, dar că eshatologia sa aproape dispare în spatele accentului pus pe progresul omenirii în această istorie, progres care va continua fără îndoială în perspectivi şi trebuie înţeles (poate) ca o realizare treptaţi a împărăţiei Divine.

Astfel, Eusebiu de Cezareea îmbină armonios toate teoremele formulate de teologia patristici din secolele al doilea şi al treilea (istoria mântuirii, istoria culturii, creştinismul ca progres politic) într-o teologie cuprinzătoare a istoriei. Eusebiu de

Cezareea a exprimat complet pentru prima oară, în istoria patristicii clasice, „ideea de progres". Nu în argumentaţia sa, ci în efectele sale, conceptul lui Eusebiu referitor la progres constă în alianţa creştinismului cu Imperiul Roman, ideologia creştinismului devenind similară cu cea romani (imperiali), adică o „ideologie a pietăţii". Dreapta venerare a lui Dumnezeu garanta stabilitatea politici şi prosperitatea socială. Concepţia religioasă despre stat şi despre biserică la începutul secolului al patrulea era diferită de cea ulterioară care pretindea exclusivitatea.

Biserica Creştină susţinea ci binele statului nu depindea de suma tuturor cultelor religioase, ci mai degrabă de Providenţa39 „unei singure divinităţi" şi anume cea creştini. Totuşi, pe de alţi parte, intervenţia în rugăciune pentru autorităţi, indiferent de natura lor, era aşteptaţi de la creştini din cele mai vechi timpuri deoarece statul a fost rânduit de Dumnezeu în istorie. Pentru scopuri apologetice această atitudine loială fusese dezvoltată ulterior de teologi influenţi în veacul al treilea. Deci nu nunti datorită efectului psihologic al întoarcerii în politica imperaiala, ci şi datorită unor raţiuni teologice, criticile privind toleranţa continui a lui Constantin faţi de cultele religioase păgâne erau deficiente. Biserica Creştină s-a consolat gândind că datorită progresului creştinizării imperiului problema monoteismului va dispărea oricum în curând. În acelaşi timp împăratului o să-i devină clar că bunăstarea statului roman izvora numai din Providenţa divinităţii creştine, care se îngrija şi de nevoile acestui „eon". Scrisorile lui Constantin din 324 încoace, arătau că în această evaluare a evoluţiilor politice şi a personalităţii imperiale, Biserica Creştini avea dreptate.40 După cum bine se ştie, în campania sa împotriva lui

Licinius, Constantin dăduse trupelor sale ca stindard de război simbolul crucii creştine şi că luase cu el preoţi creştini, pe când adversarul lui consultase oracole păgâne şi ceruse ajutor de la zei, prin sacrificii. Înfrângerea militară a lui Licinius de către Constantin a însemnat în acelaşi timp înfrângerea ideologică a zeilor păgâni în gândirea lui Constantin. Nu este o coincidenţă că după această dată elementul creştin în scrierile lui Constantin devine pregnant. Astfel, el a început să considere unificarea şi pacificarea imperiului drept un semn al Providenţei Divine şi şi-a comparat succesele militare cu răspândirea creştinismului. El arăta, de exemplu, în scrisoarea sa către Alexandru şi Arie din acelaşi an: „Constantin, Biruitorul, Măritul, Augustul – către Alexandru şi Arie: Martor îl chem, de se poate, pe Dumnezeul întregii zidiri că am avut îndoit temei să purced la acele lucruri a căror răspundere am luat-o eu asupra mea. În primul rând cu osârdie mi-a fost în minte să dau un singur chip aspiraţiei tuturor neamurilor către Dumnezeu. În al doilea rând mi-am pus în gând să înviorez şi să întăresc din nou trupul atât de adânc rănit al întregii noastre lumi. Cu aceste două ţeluri în faţă, priveam la întâiul cu ochiul cel nevăzut al gândului; la cel de al doilea am încercat să ajung prin puterea armelor – încredinţat că dacă prin rugăciunile mele aş fi putut dobândi buna-înţelegere a tuturor slujitorilor lui Dumnezeu, şi treburile statului ar fi putut da roade, schimbându-se la chip după dorinţa tuturor cuvioşilor”.41 Aceasta este destul de aproape de aprecierea făcută de Eusebiu de Cezareea meritelor împăratului în a sa „Viaţă a lui Constantin”, prin care arăta penetraţia comună şi reciprocă a propagandei imperiale şi a predicii creştine la acest punct. Devine limpede din cele citate că în aceea vreme Constantin începea să înţeleagă vechiul concept roman al „pietăţii” în termenii istoriei mântuirii creştine care a rezultat într-un monoteism strict Aplicabilitatea principiului „do ut des” („dă ca să ţi se dea”), care stătea la baza pietăţii, era acum derivat din dezvoltarea progresivă a istoriei salvării creştine şi de aici domnia lui Constantin sprijinită, întemeiată pe o fundaţie nouă.42 Asemenea înţelegere între religie şi stat nu mai putea tolera nicio discordie în problemele religioase şi nici în pluralismul religios, fără o ameninţare imediată a bunăstării societăţii. Ca atare, nu este o coincidenţă faptul că acest paralelism între monoteismul creştin şi monarhie a condus şi la represiuni mai puternice împotriva ereticilor şi păgânismului. Ideea de progres este

de aceea vitală pentru înţelegerea schimbării survenite sub Constantin. Revoluţia constantineană, este adevărat, a fost o întoarcere în „U” în politica imperială deoarece Biserica Creştină, persecutată, a devenit în cele din urmă cea mai privilegiată religie. Şi totuşi, după opinia noastră, trebuie să ne delimităm de cei care fac afirmaţii radicale faţă de posibilităţile Bisericii Creştine din veacul al patrulea de a se încadra în ritmul vieţii cotidiene de atunci, precum gânditorul german Gerhard Ruhbach care afirma: „Biserica nu a fost pregătită pentru schimbarea bruscă de sub Constantin; nu existau încă criterii la îndemână pentru a contura relaţia cu noul stat, care, totuşi, era prietenoasă în privinţa Bisericii”. 43 Nu exista niciun dubiu că revoluţia constantiniană a fost o surpriză pentru Biserica Creştină. Ea nu era pregătită psihologic pentru schimbarea de la persecuţie la promovarea ei în societatea romană. Reacţia Bisericii Creştine a fost de uşurare, ba chiar de entuziasm. Ca urmare, cel puţin iniţial Biserica Creştină s-a alăturat deschis statului roman (după aceea, evident, bizantin). Pe de altă parte, totuşi, în timpul veacului al treilea, Biserica Creştină, deja, elaborase criterii teologice, care erau acum la îndemână spre a fi folosite pentru o reevaluare a relaţiei dintre biserică şi stat. În această privinţă, deci, nu a fost o schimbare bruscă, ci mai degrabă o continuare a tradiţiilor patristice ale Bisericii Creştine persecutate.44 în trecere putem observa că rezultatul acestei treceri de la o perioadă istorică la o alta respinge, de asemenea, ipoteza că ideea de progres este în mod necesar rezultatul istoriei ştiinţei, în sensul că inovaţiile ştiinţifice şi tehnologice conduc la optimism în privinţa viitorului (perspectivei umane), pe când stagnarea tehnologică duce la pesimism.45 Gânditorii patristici ai progresului nu numai că nu sunt interesaţi în evoluţiile din domeniul tehnic şi meşteşugăresc, ci în parte sunt chiar ostili acestora. Filosofia eusebiană vizavi de evoluţia Imperiului Roman susţinea optimismul istoric, 46 chiar dacă ştiinţele şi tehnologia au stagnat în antichitatea târzie.

NOTE:

IJ John B. Bury, „the idea of Progress: an Inquiry into Its Origen and Growth”, London, 1928.

2) Guillaume de Greef, „Le transformisme social: essai sur le prgres et regres de socittes”, Paris, 1895.

3> Ludwig Edelstein, the idea of Progress în Clasical Antiquity”, Baltimore, Marvland, 1967.

E.R. Dodds, art „Progress în Classical Antiquity”, în „Dicu'onary of History of Heas”, 1973, p. 623 – 633; v. şi EH. Dodds, „The Ancient Concept of Progress” în „The Ancient Concept of Progress and Otfaer Essays on Greek Literature and Belief, Oxford, 1973 p. 1 – 25.

Wolfram Kinzig, the idea of Progress in the early Church unul the Age of Constantine*, te „Studia Patristica”, vol. XXIV (1991), Peeters Press, Leuven, 1993, p. 119 – 134.

6) Iezechiel, 36, 25 – 27.

Iremia, 32, 31 – 33.

8) Annic Jaubert, „La nou'on d'Alliance de l'Ère Chriticnne”, în „Patristica Sorbonnensia”, Paris, 1963, p. 209 – 249.

9) Conf. EL Corinteni, 5, 6; v. şi art „Bapteme”, în „*DIB*... *CJC*... p. 332 – 338.

10) Conf. II Corinteni, 5, 17.

n) Art. Tglise”, în „DIB. CA.**, p. 773 – 783.

12) Art „Apologistes” şi „Apologétique”, în „DE. CA.”... p. 190 – 191.

13) Art „Église”, în „D.E.C.A.”... p. 773 – 783. I4)” Ibidenf”.

15) Art „Resurrection des morts”, în „D.E.C.A.”... p. 2165 – 2168.

16) I.G. Coman, „Petrologie”, vol. n, E. LB., Bucureşti, 1985, p. 25 – 48.

17) Irineu, „Adversus haereses”, Migne, P.G., 437 – 1224, 4, 38, 3. Cea mai bună ediţie este considerată a fi aceea a lui A. Rousseau, B. Heminerdinger, L. Doutreleau şi Ch. Mercier, Irénée de Lyon, „Contre les heresies, S.C. No 100, 2 voi, Cerf, Paris.1965.

18) Art „Naissance”, în „D.E. CA.”... p. 1701 – 1703.

19) Art „Clement d'Alexandrie”, în „D.E. CA... p. 499 – 503.

20) Art „Origen”, în „D.E. CA.”... p. 1828 – 1837.

20 Clement Alexandrinul, „Scrieri”, Part a II-a, P.S.B. 5, „aromatele”, trad. cuvânt înainte, note şi indici de D. Feciorii, E. LB., Bucureşti, 1982.”, 7, 11, l, p. 481 – 482.

23) „Ibidem”, 6, 67, 1, p. 426. M) „Ibidem”, 6, 159, 9, p. 471.

25) Conf. Romani 5, 14.

26) Conf. Romani 8, 3; Origen, „Comm. Rom.”, 5, 1, P.G., 14, 1017C-1018A.

27) Conf. I Corinteni 15, 24.

2 S) I.G. Coman, „Patrologie”, E.I.B., Bucureşti, 1956, p. 62 – 70; de asemenea şi „Apologeţi de limbă latină”, P.S.B. 3, trad. Nicolae

Chiţescu (împreună cu note şi indici), Eiodor Constantinescu, Paul Papadopol, David Popescu, E. LB., Bucureşti, 1981, în Tertulian", p. 23 – 240.

29) Conf. Romani 6, 10; Evrei 7, 27.

30) I.G. Coman, „Patrologie", vol. H... în „Arnobiu de Sicca", p. 173 – 180.

31) Art „Apocalypse", „Apocalyptique" şi „Apocatastase", în „D.E.C.A."... p. 175 – 180.32* Irineu, „Adversus haereses"... 5, 1, 3.

33) Origen, „Scrieri alese", Part. a IV-a, P.S.B. 9, „Contra lui Celsius", E. LB., Bucureşti, 1984, 4, 76, p. 295 – 296; v. şi art. „Origene", în „D.E.C.A."... p.1828 – 1837. M) Art. „Clement d'Alexandrie", în „D.E.C.A.", p. 499 – 503.

35) Eusebiu de Cezareea, „Scrieri", Part I, P.S.B. 13, trad., studiu, note, şi comentarii de T. Bodogae, E.I.B., Bucureşti, 1987, în „Istoria Bisericească", 4, 26, 7: „... E drept că învăţătura noastră s-a dezvoltat încă de mult printre barbari, apoi a crescut în sânul popoarelor tale pe vremea marelui împărat August, strămoşul tău, ajungând mai ales pe timpul Domniei tale o adevărată binefacere. Căci de atunci puterea romanilor a crescut în mărire şi strălucire..."

36) I.G. Coman, „Patrologie", vol. m... p. 482 – 518.

37) G.W. Lampe, „Lexicon Oxford"... p. 944.

„Eusebiu de Cezareea, „Scrieri", Part a II-a, P.S.B. 14, „Viaţa lui Constantin cel Mare", trad. Şi note de Radu Alexandrescu, studiu introductiv de Emilian Popescu, E. LB., Bucureşti, 1991.

39) Art „Providence", în „D.E.C.A."... p. 2131 – 2133.40> Art „Église", în „D.E.C.A."... p. 773 – 783.

41) Eusebiu de Cezareea, „Viaţa lui Constantin" 2, 64 – 65.

42) Art. „Monade", în „D.E.C.A."... p. 1665 – 1666.

43) Gerhard Ruhbach, „Die politische Théologie des Eusebius von Caesarea", în „Die Kirche angesichts der Konstantinischen Wende", Darmstadt, 1976, p. 236 – 258.

Art „Ancien" şi „Nouveau", în „D.E.C.A."... p. 119 – 120. Virginia Hunter, „Past and Process în Herodotus and Thucydides", Princeton, N.J. 1982 p. 48, n. 53.

Art. „Philosophie et les Peres", în „D.E. CA."... p. 2020 – 2021.

*

3.6. CONCEPŢIA CAPADOCIANĂ ASUPRA TIMPULUI

3.6.1. CREAŢIA ŞI TIMPUL AU O EXISTENŢĂ COMUNĂ

Doctrina creştină a creaţiei este virtual asemănătoare, dacă nu chiar identică, cu cea a timpului şi ambele au fost clasificate de Grigore de Nyssa. Este adevărat că ambele doctrine derivă din Biblie, din Noul Testament şi din Vechiul Testament. Una din marile realizări ale studiului Bibliei a fost înlăturarea diferenţelor în ceea ce priveşte înţelegerea creaţiei existente între culturile greacă şi orientală, pe de o parte, şi în Geneză 1 şi 2, pe de altă parte. Noţiunile despre creaţie şi istorie întâlnite în Scripturi sunt diametral opuse cu cele promovate de curentele platonismului din perioada patristică. A susţine adevărul esenţial iudeo-creştin despre istorie şi creaţie, din perspectiva timpului pe care ambele o presupun ar însemna să se nege însăşi sistemul filosofic sau ştiinţific pe care, de multe ori, se bazează doctrina religiei creştine însăşi. Ar însemna să se submineze însăşi baza metafizică a creştinismului.1

Primul mare pericol pentru Biserica Creştină şi pentru mărturiile Bibliei este reprezentat de afirmaţiile avansate de gnosticism. Acesta s-a dovedit, de numeroase ori, a fi o exagerare sau o caricaturizare a platonismului. Pentru platonist, ca şi pentru gnostic, lumea materială şi temporală creată era o copie inferioară a lumii imateriale, necreate şi eterne, nu mai mult, a ideii divine. Prima era genetică, deci subiect al naşterii şi al morţii, al schimbării şi al timpului; cealaltă, cea agenetică sau imuabili şi eternă, este cea care exista pur şi simplu, fiind fără început şi fără sfârşit. Problema consta în a opta pentru crearea unei lumi genetice sau pentru timp, ca esenţă a ciclului naştere-moarte.2

3.6.2. PĂRINŢII BISERICII DIN SECOLUL AL TREILEA DESPRE PROBLEMA „CREAŢIEI”.

Atât Irineu cât şi Origen erau de părere că lumea genetică era inferioară şi că într-o anumiţi măsură, era perfectibilă. Dar soluţia lui Irineu – transformarea curentă a geneticului în agenetic – era extrem de discutabilă pentru filosoful platonist şi academic, întrucât viza desfiinţarea dualismului pe care se baza platonismul însuşi. Căci pentru platonistul care împărtăşea credinţa creştină, după Origen, era esenţial să se menţină independentă elementelor genetice şi agenetice. Mai mult, Origen susţinea că toate spiritele, cu excepţia lui Dumnezeu-Tatăl însuşi, au fost create şi deci au o natură instabilă, chiar începutul lor fiind datorat „trecerii de la nimic la existenţa reală”, la care aspect deja am făcut referiri. Numai Universul este co-etern cu

Tatăl-Dumnezeu. Când Dumnezeu-Tatăl a creat totul, inclusiv Cuvântul, respectiv pe Fiul Său, el a avut un caracter gnostic, dualist – sufletele sau spiritele pierdute nu au fost o parte integrală a Cosmosului material-temporar sau trecut – Concluzia finală, încheierea schemelor lui Origen şi Irineu. constă în atingerea stării agenetice de către sufletele încoronate ale oamenilor. Aceasta este faimoasa „Theosis" sau divinizarea omenirii. Desigur, sufletele fiind create» *pl* înseamnă că devin Dumnezeu sau vreun membru al Sf. Treimi, dar ele tind să se unească în jurul lui Dumnezeu. Diferenţa dintre Irineu şi Origen sau, mai exact, între cele două tradiţii pe care le reprezintă era aceea că la primul mântuirea era mult mai substanţială, fizică, iar la al doilea mult mai intelectuală, spirituală. La primul mântuirea consta, de fapt, în atingerea unui statut impersonal, dobândirea nemuririi şi a tuturor însuşirilor aferente acesteia.5 La celălalt mântuirea însemnă de fapt „gnosis", o întâlnire intelectuală şi emoţională cu Dumnezeu, care să ducă la unirea intelectuală şi afectivă cu El. Atât Origen cât şi Plotin sunt de acord că sufletul sau spiritele sunt eterne, ele ratează sau părăsesc centrul agenetic şi se reîntorc la El.6 Origen a eludat diferenţa dintre Tatăl agenetic şi Fiul genetic şi creat, tocmai pentru a eluda diferenţa dintre suflete sau spirite şi întruparea (încarnarea) lor materială sau umană – oamenii aflaţi pe pământ într-un anumit timp, prin teoria sa a etern creatului genetic – un genetic care era ontologic şi nu temporal, diferit de agenetic. Problema mântuirii era şi la Irineu destul de complicată. Dacă Hristos a fost numai o creaţie temporară, El n-ar fi putut salva omenirea nici de păcat, nici de la moarte. Astfel spus, numai Dumnezeu putea asigura viaţa veşnică, numai Dumnezeul agenetic ar putea face ca ceva genetic să capete un statut similar cu cel agenetic. Dacă Hristos nu a fost etern şi nu a lucrat etern pentru salvarea omenirii (cum susţine Origen), El a fost numai o făptură temporară, genetică ce nu ar fi putut salva nimic, în sens divin. Răspunsul la această problemă esenţială este acela că El a fost de aceeaşi esenţă cu Tatăl („homoousios").

Chestiunea reală şi criza din secolul al patrulea era dacă Hristos sau Cuvântul era sau nu din aceeaşi substanţă (esenţă) cu Tatăl, adică agenetic. Dacă devenirea eternă a Cuvântului este reală sau numai o credinţă populară.

Ceea ce însă lega omul de timp era natura mântuirii, rolul lui Hristos în mântuirea oamenilor. Nimic în afară de Tatăl sau cel puţin

Tatăl era agenetic, iar Fiul şi Sf. Duh nu erau agenetici, idee ce era pe înţelesul patristic în veacul al treilea şi chiar al patrulea. Fapt pentru care înţelesul creştin al timpului devine o problemă centrală. Aceasta rezultă şi din faptul că termenul de „diastema” 9 defineşte intervalul ce măsoară mişcarea lucrurilor. După Metodiu, timpul, „diastema”, este ceea ce deosebeşte creatura de existenţa divină: prima este temporală, cea de-a doua, nu. Metodiu din Olimp nu era filosof, ci un teolog profund: el a introdus distincţia dintre timp şi eternitate, numai pentru a apăra cea mai naivă combinaţie dintre doctrina lui Origen şi cea a lui Irineu. Metodiu vedea omul ca un trup cu suflet care a greşit şi care avea să redevină prin moarte şi prin dorinţa lui Hristos la starea iniţială.

3.6.3. INFLUENŢA DECISIVĂ ÎN GÂNDIREA PATRISTICĂ A PĂRINŢILOR CAPADOCIENI ASUPRA ÎNŢELEGERII TIMPULUI ŞI CREAŢIEI – ROLUL ESENŢIAL AL SFÂNTULUI GRIGORE DE NYSSA

Reprezentarea teologică şi filosofică capadociană a provenit din grupul Origen-Irineu-Metodiu, dar a rezultat o mişcare cu caracter dualist, de apropiere faţă de Atanasie cel Mare. În urma Consiliului Ecumenic de la Alexandria, din 362, au avut loc două evenimente: unul a fost declanşarea transformării unora dintre arieni în doctrinari intransigenţi, cunoscuţi sub denumirea de „anti-homoiousians”.

Teoria timpului a lui Grigore de Nyssa include toate creaturile – „genera” – nu numai pe om şi în acelaşi timp o teorie ce extinde timpul – „diastema” – la o perioadă foarte departe de durata materială sau cosmică, a Universului vizibil. În unele locuri Grigore de Nyssa pare să accepte fiinţele imateriale, în special îngerii, ca o formă „adiastemică” reală şi nu radical deosebită de dumnezeirea agenetică însuşi. În altele el tace o distincţie foarte clară între acestea dar, în general, este corect să se arate că el privea „diastema” sau intervalul de timp ca o caracteristică a tuturor creaturilor. Aceasta este considerată ca o diferenţă dintre fiinţele materiale şi cele imateriale. Spre deosebire de Dumnezeu, care vede totul, care nu are trecut, prezent sau viitor, nu este limitat în timp, creatura angelică sau spirituală este prinsă într-un progres liniar – „un progres cu sens unic” care constă în depăşirea trecutului spre un prezent mai bun sau mai măreţ. Limitele care îi ţin sunt cele ale timpului şi ale spaţiului pământean, care le îmbină mişcarea liberă spre Bine.16 De remarcat că Grigore de Nyssa spre

deosebire de Metodiu de Olimp, nu concepe spiritele create ca având posibilitatea să atingă o libertate similară cu cea a lui Dumnezeu faţă de intervalul temporal, o eternitate fără trecut, prezent sau viitor.17

„Diastema” angelică nu este „diastema” umană, dar este totuşi un fapt temporal. Acesta este timpul. Numai Dumnezeu este „adiastemic” sau etern. Sau, cu alte cuvinte, „diastema” este semnul distinctiv al tuturor creaturilor. Toate, într-un anumit sens, privesc spre viitor. Toate, într-un anumit fel, reţin în memorie trecutul, chiar şi dacă numai în contrast cu gloria trecută şi pierdută în perspectiva celei prezente şi viitoare.1*

Optimismul lui Grigore de Nyssa în ceea ce priveşte creaturile angelice, spirituale, este vizibil în opinia lui că acestea sunt ferite esenţial de păcat şi de greşeală în mersul lor neabătut spre progres, spre Bine. La Grigore de Nyssa, opţiunea creaturii este între a înainta spre Bine, în mod perpetuu, şi înaintarea spre neant.19 Spiritul care înaintează şi se învârte în jurul Binelui nu va avea obstacole în drumul său, pe când cel care va merge în sens opus va atinge limita extremă, cea a iadului, de unde fiind o creatură în continuă mişcare sau „diastemică” se va întoarce şi va porni din nou spre Bine.20

Schema lui Grigore de Nyssa este în esenţă optimistă: înaintarea Binelui este nelimitată; Răul nu este altceva, pentru un spirit care, să zicem, se mişcă într-un sens rău, decât un punct de la care el se întoarce spre Bine. Deci „diastema” este, într-un sens, un principiu al mişcării neîncetate spre Bine, iar în altul, o limită a iadului, intervalul cuprins între primul păcat sau greşeală şi mântuirea finală şi completă a tuturor.21 Trebuie admis că această teologie este o teologie relativ optimistă, care nu conţine un iad sau infern permanent, care să se păstreze până la revenirea totală a tuturor. Totuşi este greu de înţeles, din această viziune teologică, natura păcatului angelic. Prin sursa şi caracterul său, păcatul angelic este diferit de cel uman, dar Grigore de Nyssa consideră că, în timp, orice păcat angelic ar fi imposibil sau contrar naturii îngerilor. Este evident că posibilitatea îngerilor de a păcătui, de a schimba direcţia dinspre Bine spre Rău este o caracteristică esenţială a creaţiei – „diastema” sau „diastasis” – din sistemul lui Grigore de Nyssa. De aici derivă un alt element major al sistemului său. Observăm că Grigore de Nyssa, urmat de adepţii săi capadocieni, a elaborat o teorie pozitivă a creaţiei şi timpului, teorie constituită pe diferenţa dintre genetic şi agenetic şi nu pe

interconvertibilitatea lor.

Aceasta ar fi putut căpăta însă un caracter mecanic, fără suflet, care nu ar ţine seama de libertatea spirituală sau de personalitatea angelică şi umană. A fi liber înseamnă, în esenţă, a alege între Bine şi Rău. Aceasta pentru că fără o reală capacitate de alegere nu există libertate, deci nici imagine divină. Ceea ce caracterizează „diastema" însă nu este simpla mişcare într-un anumit interval, un interval ce separă spiritul de eternitate, ci o experienţă a libertăţii. Desigur, Dumnezeu este liber şi fără păcat: aceasta este Natura Sa Divină. Dar nicio creatură nu a atins această stare şi nici nu ar putea să o atingă, căci „diastema" o limitează şi o obligă să aleagă parţial în ignoranţă. Ea este ignorantă deoarece, spre deosebire de Dumnezeu, ea nu poate cunoaşte trecutul, prezentul şi viitorul în simultaneitatea lor eternă, deci nu poate evita „diastema". Grigore de Nyssa nu consideră sfârşitul creaturii ca o pedeapsă pentru păcate, ci ca o înaintare a creaturii spre „apokatastasis", o înaintare perpetuă spre Dumnezeu. „Diastema" va continua să existe, iar ignoranţa esenţială în legătură cu ea nu va mai fi o cauză pentru păcat23

Trebuie înţeles că atunci când Dumnezeu l-a creat pe om, a fost creat un ansamblu suflet-trup, subiect al pasiunii, mai ales al pasiunii sexuale, confruntat cu perspectiva inevitabilă a morţii. Oarecum s-a putut ca o fiinţă creată după chipul divinităţii să fie creată cu sex, cu limite şi tentaţii severe cum este corpul uman natural? Răspunsul lui Grigore de Nyssa, destul de controversat, este faimoasa teorie a creaţiei deformate sau a unei creaţii intenţionate, quasi-angelică, căruia i-a fost substituită creaţia umană cu sex, pentru că Dumnezeu ştia că prima care va păcătui sau va greși își va pierde capacitatea iniţială, „angelică" de reproducere. Grigore de Nyssa respinge concepţia lui Origen, potrivit careta existenţa corporală, vizibilă este numai o pedeapsă pentru spiritele păcătoase, deoarece a crea ceva negativ în loc de ceva pozitiv, spune el, ar fi contrar naturii lui Dumnezeu, bunătăţii Lui. Desigur, păcatul a existat A existat şi păcatul spiritual, nu în sensul celui uman, ci ca o cauză a acestuia. Problema era să-l reducă sau să se prevadă modalităţile de depășire.14

Cele prezentate sunt numai o latură a problemei, căci mai rămâne chestiunea libertăţii, cum să fie educat spiritul liber pentru a tace o alegere corectă. Dumnezeu care este etern sau „adiastemic" a prevăzut că problema nu s-ar pune numai pentru creaturile spirituale

sau asexuate, lipsite de pasiuni. În cauză era sigur păcatul spiritual, nu senzual sau pasional (carnal). După Grigore de Nyssa, Dumnezeu a prevăzut ca întreaga creaţie să fie ca o unitate şi toate speciile şi genurile ca nişte componente ale acesteia, în interiorul ei. Omenirea însăşi era o entitate definită, formată dintr-un anumit număr ideal de suflete; dar păcatul a alterat idealul. Însăşi libertatea spiritului, neasemănarea lui cu natura divină, i-a dat puterea de a respinge idealul şi astfel şi-a pierdut statutul ideal, inclusiv metoda ideală de reproducere, deci de a atinge numărul ideal de membri. Mai mult, recunoscând aceasta, Dumnezeu recunoaşte că nu se poate limita numai la o „diastema” angelică; El a trebuit să creeze o nouă „diastema”, un interval limitat, „cu sfârşit şi cu început precis”.26 Aceasta este caracterizat prin sex, prin metoda sexuală lentă de reproducere, faţă de cea rapidă a îngerilor. Dar nu numai sexul este cel care contează în „diastema” limitată a istoriei umane. Această istorie înseamnă şi timpul necesar pentru educarea omului în ceea ce priveşte mersul lui de la libertatea plină de păcat spre libertatea ideală, penin Trecrearea” lui morală. Grigore de Nyssa prezintă acest aspect istoric şi moral aşa cum am dori noi astăzi: autorul patristic nu vedea „istorismul” Scripturii aşa cum este astăzi receptat şi înţeles.

21) Hans Urs von Balthasar, „Mic discurs despre iad”, Editura Anastasia, Bucureşti, 1994, p. 63 – 75.

22) Art „Temps”, în „D.E.C.A.”... p. 2383 – 2384.

2 Î) Jérôme Gaith, „La conception”... în cap. V: liberté et pech6. L’expenence du mal”, subcap. „Le sens du pêche. L’expérience du mal”, p. 103 – 111.

2*> B. Ottis, „Gregory de Nyssa”... p. 349 – 350.

25) Jérôme Gaith, „La conception”... subcap.: „Le pêche originel”, p. 104 – 117.

2 S) B. Ottis, „Gregory de Nyssa”... p. 351.

„> „Ibidem”.

28) Jérôme Gaith, „La conception”... cap. VH: „La liberté retrouvee”, subcap. HI: „L’apocatastase: Liberté de lliumanite integrale retouvev, p. 187 – 195.

Numai virtutea poate vindeca omul de păcat, de a-i impulsiona optimismul spre a savura binele, de a-l direcţiona pe acesta spre un progres spiritual. Mai mult, în acest context, Dumitru Stăniloae precizează că: „Virtutea ca bine în curs de înfăptuire prin persoană, nu

are deci ea hotar. Ea n-are alt hotar decât oprirea din virtute, sau trecerea la rău. Unde sfârşeşte virtutea, începe răutatea sau păcatul. Din virtute nu te poţi opri fără să te împaci cu un amestec al răului în ea. Virtutea are în sine mişcarea înainte, în ea însăşi. Ea se menţine prin mişcare. Când se opreşte la o margine, trece la împăcarea cu un anumit grad al răului. Virtutea care se împacă cumărginirea nu mai e virtute curată. Dacă e deci firesc omului să împlinească binele, dacă în aceasta „se simte bine", aceasta arată că omul e făcut pentru o existenţă nesfârşită, ca să poată să-şi împlinească la nesfârşit dorinţa lui spre mai bine, dorinţa care nu încetează niciodată. Omul este destinat prin aceasta, prin firea lui, infinitului şi veşniciei. Persoana umană nu isprăveşte niciodată de a se desăvârşi. Ea nu se împlineşte propriu-zis niciodată, dar nu încetează de a dori o şi mai mare împlinire prin bine". (Sf. Grigore de Nyssa, „Scrieri"... n.3, p. 22).

30) Grigore de Nyssa oferă un sens explicit problemei înţelegerii timpului şi a instabilităţii acestuia în afara legăturii omului cu Dumnezeu: „Celor ce primesc întocmai taina credinţei noastre nu li se va părea poate neclar ceea ce spunem. Căci Unul este în toate, Care era şi mai înainte de veacuri, dar care S-a şi născut în cele de pe urmă dintre veacuri, fără să aibă nevoie să se nască în timp. Căci cum ar avea nevoie de naştere în timp Cel ce există dinainte de timpuri şi de veacuri? Dar a primit, pentru noi, care prin lipsa de voinţă ne-am stricat fiinţa, să se facă ca noi, ca să aducă iarăşi la fiinţă (la existenţă) ceea ce ajunsese în afara (existenţei). Acesta este Dumnezeu, Unul născut, care cuprinzând în Sine totul, şi-a fixat între (în) noi cortul Său" („Ibidem", în „Despre viaţa lui Moise"... p. 78).

31) B. Ottis, „Gregory de Nyssa"... p. 353 – 356.

3.7. ROSTUL TIMPULUI PENTRU VEŞNICIE ŞI ETERNITATE ÎN „CORPUS AREOPAGITICUM" (SECOLELE V-VI)

3.7.1. IMPORTANŢA OPEREI SCRIITORULUI NECUNOSCUT DIN PATRISTICA CLASICĂ

Scrierile areopagitice reprezintă patru tratate de teologie mistică scrise de un autor numit Dionisie a cărui identitate este încă necunoscută pentru filosofia şi teologia patristică de astăzi. Lucrările sale au apărut, probabil, în Siria, în secolele cinci şi şase după Hristos cu următoarele titluri: „Numele divine", „Teologia mistică", „Ierarhia cerească", „Ierarhia bisericească", „Epistole" (zece scrieri cu caracter pastoral, dar şi de teologie dogmatică).1 Opera areopagitică a avut o

influenţă covârşitoare asupra spiritualităţii şi simbolismului Tainelor Bisericii, nu numai în Răsărit (în lumea bizantină), ci şi în Apus, unde a fost tradusă de John Scot Eurigena. În „Numele divine", Dionisie Areopagitul dezvoltă teologia apofatică, utilizând limbajul filosofic neoplatonic. Astfel, Dumnezeu este „supraesenţă", treime şi monadă, dincolo de orice cunoaştere, transcendenţă. Dumnezeu reprezintă însăşi transcendenţa absolută, dar totodată, cauza, realitatea omniprezentă şi omnilucrătoare. Autorul areopagit prezintă două distincţii, sau manifestări în Dumnezeu: o mişcare descendentă, altfel spus „ieşirile" în exteriorul esenţei Sale, procesiunile „din afară" sau puterile (sau „numele") prin care Dumnezeu. Se lasă împărtăşibil, aceasta pe de *o* parte; pe de altă parte, o mişcare ascendentă, prin extaz („ec-staz"), astfel spus întâlnirea personală cu Dumnezeu, pentru a atinge analogia (sau starea de imitare). În „Teologia mistică", Dionisie Areopagitul arată în ce fel cunoaşterea lui Dumnezeu nu constituie un proces natural, ci un proces ce implică iniţiere prin simboluri. Pentru autorul tratatului areopagitic tainele sunt simboluri şi rituri de iniţiere, fapt remarcabil înfăţişat în „Ierarhia bisericească".2

3.7.2. NOUTĂŢILE ADUSE ÎN GÂNDIREA PATRISTICĂ DE DIONISIE AREOPAGITUL

Dionisie Areopagitul a lăsat posterioritäţii, pe care a influenţat-o extrem de pronunţat, caracterizarea ierarhiei cereşti, sub forma a noua cete îngereşti în trei triade; iar ierarhia bisericească în două triade (ierarhii-episcopi, preoţii şi diaconii, pe de o parte, şi călugării, poporul şi catehumenii, pe de altă parte). Dionisie este de părere că întregul Univers, văzut şi nevăzut, este subordonat unei ordini sacre, care este în afara spaţiului şi timpului, care acordă locul pe care-l merită, după gradul lor de perfecţiune, tuturor fiinţelor destinate îndumnezeirii, pe de o parte, îngerii, pe de altă parte, reprezentanţii (membrii) Bisericii Creştine. Ansamblul este determinat de o mişcare, de o mişcare flux şi reflux, de la Dumnezeu spre Dumnezeu, printr-un proces descendent, apoi ascendent: pentru fiinţa umană, întruparea, după aceea convertirea şi îndumnezeirea. Orice definiţie a lui Dumnezeu ar reprezenta o delimitare a transcendentului nemărginit, o lămurire a iubirii desăvârşite pe care Dionisie o consideră o „forţă motrice", o modalitate de manifestare şi de recunoaştere a Lui: cerc etern, care îşi are originea în Bine şi se reîntoarce în Bine.

Dionisie Areopagitul, considerat în istoria de specialitate, ca

părinte al teologiei mistice medievale, la fel de misterios pe cât de genial, a servit drept îndrumător tuturor iniţiaţilor mistici, care găseau în opera sa reflectarea şi explicaţia propriilor experienţe.

Doctrina creştină a creaţiei este virtual identică cu doctrina creştină a timpului, ambele fiind explicate pentru prima oară, într-un mod închegat, de către Grigore de Nyssa. Ambele doctrine derivă, într-adevăr, din Biblie. Mai corect spus, Biblia nu accentuează continuitatea abstractă a timpului, aşa cum o fac ştiinţele, în ansamblul lor, ci conţinutul dat de Dumnezeu anumitor momente ale istoriei (scopul lui Dumnezeu). Această concepţie despre timp este „liniară", spre deosebire de concepţia ciclităţii timpului, comună lumii vechi. Totul se mişcă spre o împlinire (desăvârşire), lucrările nu se mai întorc din punctul de unde au început. Concepţia biblică despre timpul liniar (cronos), deseori reflectată în „Corpus Areopagiticuni, nu trebuie să sugereze că istoria curge într-o inevitabilă succesiune de evenimente. Biblia accentuează „timpurile", în anumite evenimente extrem de importante pentru umanitate, adică punctele aflate pe linia istoriei umanităţii în care însuşi Dumnezeu face să înaintăm scopurile sale în lume (istorie).5

3.7.3. Înţelegerea rostului timpului printr-o teologie apofatică

Autorul „Corpus Areopagiticum"-ului insistă asupra noţiunilor despre timp, veşnicie şi eternitate (doctrina creştină despre timp), în special, în capitolele IV şi X din „Numele divine", capitolul VII din „Ierarhia bisericească" şi „Scrisoarea" („Epistola") a VII-a.

Raportarea vieţii îngereşti la viaţa umană, şi invers, îl obligă pe Dionisie Areopagitul să caracterizeze problematica timpului. După autor, pentru a afla adevărata cunoaştere angelică trebuie aboliţi timpul şi spaţiul.6 Noi nu avem un prejudiciu pentru a insinua că timpul uman este abolit în conştiinţa îngerească. Dacă timpul este menţinut în cunoştinţa angelică, nu se află alături de noţiunea de spaţiu, de care pare indivizibil? Aceste importante întrebări Dionisie Areopagitul le pune în dese rânduri, soluţionarea lor făcându-se, în special, în „Numele divine" cu suficiente elemente. Dionisie va apela la noţiunea de timp pentru a explica maniera de manifestare umană. Acest timp (cronos) comportă mai multe caracteristici absolut incomparabile cu spiritualitatea îngerilor: naşterea, corupţia, alterarea, schimbarea naturii. Timpul este inseparabil de noţiunea de spaţiu, după care el este măsurat prin mişcările aştrilor care fixează

orele, zilele şi nopţile, lunile şi sezoanele. Şi cum revoluţiile aştrilor sunt ciclice şi reîncep la intervale regulate, noţiunea de timp va fi ciclică şi, de asemenea, reprizele şi retururile sale vor reflecta exact mişcările cerului.9 Pentru îngeri, acest termen cronos nu este convenient, în schimbul celui de aion. Aion, înţeles strict şi prin opoziţie cu timpul, corespunde eternităţii. Propriu lui aion este de a aparţine unui principiu etern, de o fiinţă imuabilă şi de a măsura universalitatea fiinţei.10 Aceste trăsături situează aion în afara fiinţelor umane, în viaţa cealaltă, în devenirea noastră spaţio-temporală, pe care Dionisie o îmbrăţişează descriind-o cu multă râvnă. Acestea îl situează pe om în „viaţa de apoi" şi în afara esenţelor îngereşti.11 Aion, în sens întregit, ne arată deci că Dumnezeu este singur etern, singur imuabil şi singur perfect. Şi totuşi în capitolul al V-lea al „Numelor divine", îngerii sunt desemnaţi aionioi. Aceasta este la marginea sensului strict, aplicabil lui Dumnezeu singur, termenul putând să se extindă şi fiinţelor umane care se mântuiesc (salvează). În acest caz acesta desemnează pe cei care sunt mai aproape de principiul divin, când totalitatea timpului uman prin cele două limite extreme debutează în eternitate. Astfel, oamenii participă la acest aion, când moartea îi eliberează de limitele sale caracteristice timp-spaţiu. Atunci oamenii sunt egali îngerilor, fiii lui Dumnezeu şi fiii învierii. Acest statut, nou pentru oameni, îi va situa pe aceştia într-o zonă intermediară, între lumea schimbării, naşterii şi corupţiei, şi lumea purei eternităţi divine. Oamenii vor participa într-o veritabilă măsură cu îngerii la trăirea veşniciei. Prin această postură Dionisie Areopagitul califică aspectul duratei cu o posibilă eternitate temporală, la care îngerii nu au acces dintr-un aion (eon) anterior creaţiei fiinţei umane. Dar, precizează Dionisie, încă această eternitate temporală sau timp eternizat (aionios cronos) poate fi asimilat (a) eternităţii divine, care o depăşeşte, o copleşeşte şi o creează. 2 Timpul îngerilor comportă o noţiune de adevărată durată spirituală, fapt care permite inteligenţelor cereşti un adevărat progres al iluminării. Iluminarea şi îndumnezeirea în timpul nostru, exclude toată materialitatea şi toată ideea de spaţiu, cele două caracteristici fiind incompatibile cu ştiinţa îngerească (cu ştiinţa spirituală a inteligenţelor cereşti). Astfel, ştiinţa îngerească transcende spaţiul nostru şi timpul nostru. Ea scapă de multiplicitatea simbolurilor şi de dispersia discursului. Progresul său este total interior şi total spiritual.13

Scriptura, arată în mai multe rânduri Dionisie Areopagitul, ne arată nu numai despre importanţa generaţiei eterne a Fiului lui Dumnezeu (la care vom reveni pe larg într-un alt capitol), dar şi despre naşterea Sa în timp şi întruparea Sa mântuitoare.14 Prin descoperirea Scripturii oamenii sunt iniţiaţi de misterele inteligenţelor îngereşti, aceştia cunoscând că timpul „cerului" nu este cu nimic comun cu cel al imperfecţiunii umane, fără ca a lor quasi-ctemitate să fie totuşi ca cea a lui Dumnezeu; că ştiinţa lor nu este, ca cea umană, fragmentară şi succesivă; că ordinele lor, în fine, sunt dispuse după legi riguroase şi fixe.

Revenind la eternitatea temporală (en cronos aion), la care se referă Dionisie Areopagitul nu de puţine ori, sau la timpul etern (aionios cronos), trebuie să menţionam că sufletele (în viziunea neoplatonică) 13 sau lumea angelică (îngerească) a lui Dionisie Areopagitul este supusă unei adevărate durate care, scutită de condiţiile materiale din cunoaşterea umană, lasă a subzista mereu disponibilităţi de progres în iluminarea divină.16 Ştiinţa ierarhiei umane este subordonată noţiunilor de spaţiu şi de timp spaţializat. Materialitatea simbolurilor şi fragmentarea discursului în timp sunt pentru Dionisie ca şi pentru emulii săi neoplatonici, mijloace de a pune pe Unul la „uşa" inteligenţelor noastre limitate: inexprimabilul este exprimat celui care scapă de toată forma sensibilă, eternul intrând în timp. Prin această condescendenţă, Transcendentul devine accesibil oamenilor, dar cu condiţia că, într-un moment invers, inteligenţele umane se convertesc, înălţându-se în planul spaţio-temporal al cunoaşterii discursive, la contemplarea pur inteligibilă şi la uniunea perfectă.17 în acest sens, Dumitru Stăniloae face o comparaţie deosebită a îndumnezeirii omului (trecerii în „timpul lui Dumnezeu") cu „spirala suitoare" a bisericilor olteneşti: „Stâlpii porţilor oltene au formă de spirală suitoare. Cele două turnuri din faţă ale mănăstirii de la Curtea de Argeş reproduc acest motiv al spiralei suitoare. Spirala aceasta a fost descrisă pentru prima dată la începutul secolului VI al erei noastre de scriitorul anonim bizantin, cunoscut sub numele de Dionisie Areopagitul, ca o înălţare fără sfârşit a spiritelor, care, trecând prin purificare, iluminare şi desăvârşire, se întorc la un nivel mai înalt, la o purificare, iluminare şi desăvârşire. Purificarea înseamnă renunţarea la tot ciclul anterior, la iluminarea şi desăvârşirea de mai înainte. E o golire de ele ca de nişte conţinuturi depăşite, sau

readunarea spiritului în sine însuşi pentru lansarea spre o nouă iluminare şi desăvârşire, sau pentru găsirea resurselor pentru o nouă iluminare şi desăvârşire. Căci spiritul aflat în legătură cu realitatea indefinită nu se epuizează niciodată”.

Aceste dezvoltări caracteristice asupra ondinei proporţionate dimensiunilor mutabilităţii nu se găsesc la Dionisie Areopagitul. Dar se întâlneşte, puternic afirmată, ideea că Dumnezeu excede credinţa mişcării locale a naturii corporale şi că mişcarea temporală este proprie inteligenţei şi sufletului.19 Cât priveşte opinia asupra raporturilor dintre condiţia îngerească şi ideea de mutabilitate, analizele lui Dionisie se apropie aproape egal de cele ale lui Augustin, dar oferă mai multă cercetare şi subtilitate în interpretare. Mişcarea spaţială, consideră autorul patristic anonim, este indiscutabil scutită îngerilor, supunerii în timpul spaţializat, care este cronos-ul uman şi cosmic; mijlocul lor va fi mai mult aion-ul etern, care se distinge de cronos puţin la maniera duratei bergsoniene care se opune timpului ceasornicului.20 Cu toate acestea, a vorbi strict aion-ul este rezervat în totalitate lui Dumnezeu, în mutabilitatea proprie îngerilor, indestructibilă şi fără sfârşit. Iar condiţia îngerească rămâne o ambiguitate între timp şi eternitate, pe care Dionisie o califică o eternitate temporală sau timp etern.21 Se evidenţiază că reprezentarea lui Dionisie asupra lumii îngereşti este supusă mutabilităţii unei durate interioare, dar sustrasă schimbării spaţiale, la fel spaţio-temporalului, fapt care-i apropie puţin mai mult de concepţia lui Augustin prezentată în Cartea a XII-a a „Confesiunilor” sale.22

După opinia unui cercetător român, Cicerone Iordăchescu, supraesenţa şi non-existenţa fiind mai presus de existenţă, sunt mai presus de timp şi supratemporalitate (veşnicie). Lumea celor existente trăieşte în supraesenţă, ca ceva nespecificat, iar procesul de creaţie iese în evidenţă din nimic („ex nihilo”) şi din întuneric la lumină.21 Acest proces al lumii începe, după Dionisie Areopagitul, cu natura solidă (existenţa), dezvoltându-se treptat la o existenţă mult mai delicata şi mai subtila care îl cuprinde şi pe om. Oamenii, ca fiinţe aparte, sunt creaţi în timp. Oricare lucru din lume are două laturi ale existenţei sale: una în afara fiinţei sale create, întoarsă spre originea din care a purces, spre supraesenţă, în care toate sunt una, iar cealaltă înăuntrul fiinţei create, unde lucrurile se deosebesc unele de altele.24

Viaţa dumnezeiască este o comuniune vie între Subiectele supreme, o plenitudine infinită şi continuu prezentă, care nu este simţită ca nicio continuitate evidentă. Pentru că acolo unde este simţită trecerea se aşteaptă viitorul. În viaţa divină există un prezent fără o referire la trecut şi la viitor, pentru că se trăieşte pururea în plenitudine. Dumnezeu se află deasupra oricărui mod de existenţă determinată, fapt care demonstrează că nu deţine în Sine vremelnicia".

Capitolul al X-lea din „Nume divine", divizat şi acesta în trei subcapitole, descrie Persoana lui Dumnezeu „Cel atotputernic şi vechi de zile", pe de o parte, şi problematica raportului veşnicie-timp, pe de altă parte. Acest capitol fiind cel mai evident şi edificator pentru tema pe care ne străduim a o lămuri din întreaga operă areopagitică. Dumnezeu este caracterizat ca Cel mai bătrân, Cel mai vechi, considerându-se a fi infinit în toate. Dar totodată este şi Cel mai tânăr, pentru că nu îmbătrâneşte nicicând şi este scopul tuturor existenţelor. Dumnezeu nu se adânceşte în vârstă, pentru că este imobil, rămânând mereu în Sine la fel. Dumnezeu este cel mai vârstnic că este începutul tuturor ce se mişcă, dar totodată şi cel mai tânăr fiindcă este ţinta neschimbată spre care toate se îndreaptă.26 Astfel se poate afirma că Dumnezeu este nu numai etern, ci şi veacul în care se mişcă, altfel spus, 1 se mişcă născându-le pe toate, dar rămâne în Sine imobil. Este identic cu Eternitatea în Sine, dar şi cu timpul în care se mobilizează şi se transformă toate cele existente şi veşnicia spre care se îndreaptă timpul făpturilor umane". Dumnezeu fiind geneza ţ celor ce sunt aduse la existenţă şi susţinute în mobilitate, mereu, El este şi deasupra timpului şi veşniciei. Dumnezeu sprijină, fiinţându-le pe cele care vor dura veşnic: dezvoltând timpul Său fundamentul în care se mobilizează.28

Toate cele existente create contopesc în ele timpul şi veşnicia, pentru că rămân şi devin veşnice (tind spre eternitate) prin înaintarea permanentă a lui Dumnezeu, Cel etern prin El însuşi. Divinitatea este pur eternă, sau dintotdeauna prin Sine. Veacul (aion-ul sau eon-ul) este un întreg al timpului, un timp cu o ţintă ca sens; altfel spus este o întâlnire între eternitatea divină şi timp.2 Veacul este mai mult sau mai puţin timp având drept ţintă (scop) eternitatea şi este mai puţin sau mai mult, copleşit de eternitatea lui Dumnezeu. Veacurile tuturor existenţelor reprezintă întreguri temporale reflectate de Dumnezeu cu voia Sa, înainte de a le naşte, sau, care au primit fiinţă de la El, sau care

s-au umplut de eternitatea divină după ce au fost create de Unul Dumnezeu.30 Dumnezeu Logosul s-a născut mai înainte de toate veacurile. Dar pot exista şi întreguri temporale precunoscute de Dumnezeu în trecerea lor sau care au ajuns la o finalitate care nu este ataşată de Dumnezeu. Dar este posibil să se ajungă la o unitate cu Dumnezeu când dialogul cu Acesta este veşnic sau temporal sau tot mai veşnic, pe măsura sporirii dialogului. Paralel cu această stare, există monologul nesfârşit al omului cu sine însuşi, sau falsul dialog cu lumea demonilor şi duşmanii săi, considerat, nu de puţine rânduri, de om supremul şi veritabilul dialog.31

Lumea angelică (îngerească) este mai ataşată veşniciei decât cea a oamenilor, fiindcă este în sens propriu şi strict îngerii nu se dezvoltă cu timpul, în timp, ei nu sunt subordonaţi timpului. Fiinţele (făpturile) umane fiind suflete îmbrăcate în trupuri trecătoare şi coruptibile, mai ales din cauza păcatului, au un mare ataşament pentru temporalitate. Dar şi făpturile umane sunt destinate să ajungă cu trupurile, ba chiar cu existenţa cu care sunt în relaţia temporală, în veşnicie. Dar la umplerea (împlinirea) timpului prin veşnicie, fiinţele umane şi Universul material vor ajunge numai după Judecata lui Dumnezeu şi înviere.32 Atunci toată materia Universului cu care coexistă şi cea a trapului, vor redeveni lumină, cum avea să devină dacă nu intervenea păcatul. Toată existenţa nu va mai poseda nicio opacitate şi întunecime în relaţie cu Dumnezeu. Mai mult, Dumnezeu, izvorul luminii, sau al sensului fără sfârşit şi al iubirii fără de margini, se va vedea şi simţi prin toată făptura umană şi prin toată existenţa, făcându-se posibilă trăirea într-o unitate deplină cu Dumnezeu”. Pentru cei care au cultivat dezbinarea egoistă şi discordia, Universul va deveni în totalitate întunecat. Şi toate aceste făpturi, după opinia lui Dionisie Areopagitul, vor trăi şi ele o incoruptibilitate în sensul că nu vor putea fi distruse de răutatea dintre ele, pentru că Dumnezeu nu-şi neagă creaţia, chiar o lasă să se afle în raport de independenţă de El şi în suferinţa duşmăniei şi dezordinii.34

Împărăţia lui Dumnezeu va avea o durată fără sfârşit („în vecii vecilor”), va fi o împărăţie care va însemna apropierea maximă a lui Dumnezeu ca împărat Tată şi a Fiului ca împărat Frate de oameni, şi a oamenilor între ei. Aceasta pentru că prin Iisus Hristos, Dumnezeu a coborât şi El la trăirea timpului şi amintirea ei o va păstra transfigurată în veşnicie, mai bine zis în eternitatea în care a adunat

tot ce s-a trăit ca drum spre veşnicie de oameni, dar şi de Fiul lui Dumnezeu făcut şi născut om.35 Deşi pomeneşte de răsplătirea celui drept odată cu învierea făpturii umane, PseudoAreopagitul sugerează că este firesc să crezi că cei care au murit ca nişte sfinţi să fie răsplătiţi cu lumina vieţii veşnice.36

Încercarea de a stabili primordialitatea lui Dumnezeu nu poate avea finalitate, deoarece, subliniază Dionisie Areopagitul, Dumnezeu este deasupra existenţei, El este conştiinţa în tot ceea ce există. Dumnezeu depăşeşte necesităţile luate în calcul de toate ştiinţele, El există în propria-i libertate. Esenţa lui Dumnezeu este aceea de a fi deasupra existenţei, dominând incontestabil pe aceasta.37

Problemele reale pentru studiile pseudoareopagitice privesc specificul neoplatonismului38 şi trăsăturile exacte ale creştinismului, Dionisie făurind acest corpus filosofico-teologic şi, mai exact, cum le-a prezentat autorul într-o sinteză coerentă, un îndrumător dogmatic pentru posteritate.

Cum ar putea fi diferenţiate, astăzi, învăţătura teologică creştină de filosofia neoplatonică sau declarate, chiar, incompatibile, este cu totul altă întrebare pentru cercetătorul filosof sau cel teolog, de natură mai mult să încurce, decât să faciliteze înţelegerea sau interpretarea cuprinsului din „Corpus Areopagiticum".39 Cert este că lucrurile la care ne-am referit cu privire la acest autor patristic necunoscut şi-au pus o puternică amprentă în scrierile de specialitate ale întreg evului mediu bizantin şi catolic (occidental), şi nu de puţine rânduri influenţând şi până în zilele noastre.40

NOTE:

Pentru analiza şi critica textelor areopagitice am utilizat următoarele: Dionisie PseudoAreopagitul, „Despre numele divine. Teologia mistică. Ierarhia cerească. Ierarhia bisericească. Epistole", traducere, introducere şi note de Dumitru Stăniloae, lucrare în curs de apariţie la Editura Paideia, Bucureşti, a se vedea în special „Introducere", p. 1-Vil; „Între Antichitate şi Renaştere. Gândirea Evului Mediu, de la începuturile patristice la Nicolaus Cusanus", vol. I, prefaţă de Gheorghe Vlăduţescu, traducere, selecţia textelor, prezentări bibliografice, indici şi note de Octavian Nistor, Editura Minerva, Bucureşti, 1984, p. 78 – 85; Dionisie PseudoAreopagitul, „Despre numele divine. Teologia mistică", traducere de Cicerone Iordăchescu şi Theofil Simenschy, studiu introductiv de Cicerone Iordăchescu şi

postfaţă de Ştefan Afloarei, lucrare reeditată de Editura Institutului European, Iaşi, 1993, p. 5 – 42 şi 155 – 188 (reed. după ed. de la Iaşi, 1936); Dionisie PseudoAreopagitul, „Ierarhia cerească. Ierarhia bisericească”, traducere şi studiu introductiv de Cicerone Iordăchescu, Editura Cartea Românească, /Bucureşti/, 1932, p. VH-XXXI (a se vedea şi ediţia îngrijită şi cu postfaţă de Ştefan Afloarei, publicată de Editura Institutului European, Iaşi, 1994); Sfântul Dionisie Areopagitul, „Epistole”, traducere de Vasile Raducă şi Gheorghe Dragulin, studiu introductiv şi referinţecritico-bibliografice de Gheorghe Dragulin, Editura All, Bucureşti, 1994, p. 11 – 43 şi 92 – 112; Denys PAreopagite, „La Hierarchie celeste”, Litroduction et Bibliographie succinte par René Roques, Les Editions du Cerf, Paris, 1970, p. I-XCVI; „Oeuvres complètes du PseudoDenys l'Areopagite”, traduction, commentaires et notes par Maurice de Gandillac, Aubier, Paris, 1980, p. 7 – 64; Mgr. Darboy (Archeveque de Paris), „Saint Denys l'Areopagite. Oeuvres”, A. Tralin ed., Paris, 1932, v. cap. „Introduction”, p. I-CLXXVI; PseudoDenys, „La Théologie mystique. Lettres, Presentations, notes, bibliographie par Dom Andii Gozier, Migne, Paris, 1991, p. 7 – 16, 125 – 128.

2) Gheorghe Dragulin, „Eclesiologia tratatelor areopagitice şi importanţa ei pentru ecumenismul contemporan” (Teză de doctorat), în „S.T.”, Seria a II-a, An XXXI, Nr. 1 – 4, Ian.

— Apr, 1979 (Bucureşti), p. 54 – 300.

3) Hermann Goltz, „Hiera Mesiteia. Zur Theorie der hierarchischen Sozietat im Corpus Areopagiticum”, Lehrstuhl fur Geschichte und Théologie des chritlichen Ostens an der Universitate Erlangen, Erlangen, 1974 (Teză de doctorat).

4) Printre materialele de referinţă necesare înfăptuirii acestui capitol am utilizat: René Roques, „L-univers dionysien. Structure hierarchique du monde selon le PseudoDenys”, Les Editions Cerf, Paris, 1983; Christos Yannaras, „De Pabscence et de l'inconnaissance de Dieu d'après les écrites areopagitiques et Martin Heidegger, traduit du grec par Jacques Tounrille, Preface d'Olivier Clement, Les Editions Cerf, Paris, 1971; Gheorghe Dragulin, „Identitatea lui Dionisie PseudoAreopagitul cu Ieromonahul Dionsie Smeritul (Exiguul)”, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991; a se vedea şi articolul Gheorghe Dragulin, Maria Dragulin, „O operă necunoscută a lui Dionisie Exiguul (aprox.470 – 555), în „S.T.”, Seria a D-a, An XLL Nr. 3,

Mai Iunie, 1989, /Bucureşti/, p. 74 – 77. Pentru interpretarea modernă a timpului (ca îndreptar metodologic) a se vedea Paul Ricoeur, „Temps et recit", „voi. L Editions du Seuil, Paris, 1984, în special cap. „Les apories de l'expérience du temps. Le livre XI des Confessions de Saint Augustin", p. 21 – 65 şi cap. Temps de l filme et temps du monde. Le debat entre Augustin et Aristote", vol. IO, p. 21 – 42; Jean Meyendorf, „Initiation à la Théologie byzantine. L'histoire et la doctrine", Les Editions du Cerf, Paris, 1975, 38 – 40; „The Cambridge History of Later Greek & Early Medieval Philosophy", Edited by A.H. Armstrong, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, p. 524 – 526; Stephen W. Hawking, „Scurtă istorie a timpului. De la Big Bang la găurile negre", Traducere din engleză de Michaela Ciodaru, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994; Paul Plaas, „The Concept of Eternity în Patristic Theology", în „Studia Theologica", Scandinavian Journal of Theology, Universitetsforlaget, Oslo-Bergen-romso, vol. 36, 1982, p. 11 – 25; Joseph Sivadjian, „Le Temps. Étude philosophique, physiologique et psychologique", 5 vol., Hermann & C. Editeurs, Paris, 1938, în special voi. îi „Le probleme Metaphysique. Le Neoplatonisme chrétien et les Scolastiques; I.G. Coman, „Patrologie", „Manual pentru studenţii din Institutele Teologice, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1956, p. 274 – 277; Jean Pucelle, „Le Temps", Presses Universitaires de France, Paris, 1962; Ioan G. Coman, „Probleme de Filosofie şi Literatură Patristică", Editura Casa Şcoalelor Bucureşti, 1944; Henri Bourgeois, Pierre Gibert, Maurice Jourjon, „L'expérience

4. SPERANŢA CREŞTINĂ ÎN „TIMPUL" DUPĂ TIMP SAU MISTERELE ESHATOLOGIEI

4.1. scurtă incursiune îneshatologia patristică timpurie

4.1.1. În loc de început sau rolul scripturistic în eshatologia patristică timpurie

Pentru termenii eshatologie şi eshatologic putem folosi o paralelă largă de sensuri. Se poate vorbi, în primul rând, despre delimitarea de doctrinele creaţiei, doctrina eliberării de păcate, lucrarea Sf. Duh şi îndumnezeirea omului. Nu este, totuşi, uşor să privim învăţătura eshatologică a Noului Testament ca pe o singură entitate, dar şi mai greu este să acceptăm scrierile patristice ca şi când ele ar forma un tot unitar al „logosului divinităţii".1

Este puţin probabil să se descopere o eshatologie consistentă la

primii Părinţi ai Bisericii Creştine. Şi acest lucru se poate adeveri prin raptul că din punct de vedere al virtuţilor capitale ei doresc să interpreteze Scriptura ad-litteram şi să o adapteze conform tradiţiei, predicii şi instrucţiei pe care o deţin. Ei sunt, în realitate, fundamentalişti. Spre exemplu niciun scriitor care s-a inspirat din Apocalipsa lui Ioan nu poate ignora eshatologia ebraică şi imaginea apocaliptică, chiar dacă ea nu este în concordanţă cu emfaza personală. Această idee biblică fundamentală este una dintre ideile de bază ale confuziei aparente şi ale inconsistenţei pe care o găsim în multe dintre ramurile gândirii patristice. Spre exemplu a existat un curent puternic de prezervare împotriva tendinţei de a spiritualiza eshatologia Noului Testament în diferite sisteme gnostice apariţia lui Hristos din Parousia şi împlinirea actelor lui Dumnezeu prin iertare, îmbina împărăţia lui Dumnezeu cu timpul prezent, în timp fiind înlocuit de tema înălţării lui Iisus Hristos la ceruri.2

Chiar gânditorii ortodocşi consideră că este dificil să compare aşteptarea eshatologică cu Biserica Creştină primară. Biserica Creştină de la începuturi, este limpede aşa cum se arată în Noul Testament, reprezintă o emanaţie a vechilor profeţi, pe când noua viaţă după învierea lui Iisus Hristos este o anticipare a spiritului unei forţe active.3

Printre savanţii contemporani există un acord tot mai sporit în ceea ce priveşte faptul că fenomenul apocaliptic nu poate fi înţeles sau definit prin catalogarea elementelor sau caracteristicilor aflate în Apocalipsa lui Ioan sau în literatura ce conţine aspecte ale ultimelor zile ale omenirii. H.D. Betz precizează că cele mai multe caracteristici „apocaliptice” ce sunt menţionate, de obicei, sunt aspecte comune ale literaturii din lumea elenistică.4

După ca Keller, problema care se pune din aspectele inventariate în literatura de specialitate sunt de natură apocaliptică sau gnostică. El rezolvă problema căutând punctele de contact între cele două poziţii şi pe această bază face un studiu comparativ asupra răului, uzând de categorii ale sociologiei şi religiei. Dar preluând ca atare lista acestor puncte şi concentrându-se asupra caracteristicilor literaturii apocaliptice, el nu face o distincţie clară între dimensiunile literară, teologică şi socială ale apocalipticului, cât şi ale gnosticismului.5

Mai evidentă pentru studiul şi incursiunea noastră este

structura pe care o face P.D. Hansen, care aduce în discuţie trei termeni referitori la „Apocalipsă”:

a) Apocalipsă ca gen literar;

b) Eshatologia apocaliptică, care este identificată cu continuarea şi transformarea eshatologiei profetice din Vechiul Testament, aceasta fiind cel mai uşor mod de verificat în literatura gnosticismului;

c) Apocalipticismul ca univers simbolic în care o mişcare apocaliptică îi codifică identitatea şi interpretarea realităţii.6

Considerând, „în extensio”, că eshatologia apocaliptică este caracterizată printr-o periodizare a istoriei, ce merge până la sfârşitul timpului, putem constata că în textele gândirii gnostice se găsesc multe exemple ale unei astfel de situaţii.7

Prospeţimea şi ardoarea creştinismului primar au fost tratate, într-un fel, conform moralei iudaice. Eshatologia este desigur însoţită în Noul Testament de o puternică emfază a moralei ca martoră a instrucţiei etice conţinută în epistole, dar acest moralism târziu este ataşat de o tendinţă de gândire către împărăţia lui Dumnezeu, simplu, ca o speranţă către „ceruri”, stagiul în care sufletele celor care au făcut bine vor fi răsplătite, locuri care reprezintă răscumpărarea unei vieţi cumpătate. Tertulian în anumite scrieri ale lui sugerează o concepţie similară: Iisus Hristos proclamă o nouă lege şi o nouă promisiune a lui Dumnezeu. El vine să ia cu Sine pe cei cu viaţă sfântă pentru a-i aduce într-o viaţă veşnică fericită, promiţându-le binecuvântare în ceruri.8

O dificultate va apărea la mai puţin naivii gânditori greci şi latini, prin conceptul de timp, implicat în eshatologia generală înfăţişată în Biblie. Filosofia greacă a făcut anumite modificări privind problemele fundamentale ale timpului şi ale eternităţii pe care gânditorii de limbă ebraică se pare că le-au ignorat Era inevitabil că cei care reprezentau doctrina creştinismului timpuriu să-şi pună problema la timp, nu privindu-l în mod liniar sau privindu-l ca pe o distincţie între „timpul prezent” şi „timpul viitor”, ci mai ales ca pe o relaţie „verticală” dintre timp şi eternitate, şi ca pe o distincţie dintre temporalitate şi eternitate, dintre fizic şi spiritual, dintre lumesc şi ceresc, dintre adevăr şi aparent, dintre realitate şi penumbră. Pentru *a* explica mai bine transformarea de la conceptul „liniar” la conceptul „vertical” a fost deja făcută în cea de-a patra evanghelie, dar germenii au apărut mai intens în Apocalipsă Sf. Ioan Evanghelistul şi Teologul.

În pofida tuturor variaţiilor de influenţă care tind să împingă

eshatologia biblică către perioada patristică, gânditorii creştini sunt legaţi de tradiţia istorică. Gândirea lor este înrădăcinată în revelaţia istorică. Aceste fapte vor duce sigur, inevitabil, către o speranţă viitoare şi această speranţă, întocmai ca la poporul ales, era o speranţă a necunoscutului, iluminată şi căruia i s-a dat semnificaţie prin întruparea lui Iisus Hristos. Creştinii trebuie să se uite, în spate, în timp, către evenimentele care reprezintă climatul lor istoric, către evenimentul final a cărui revelaţie se află, deja, în cel dinaintea lui.11

Este vizibil faptul că Biserica Sfinţilor Părinţi are în mare măsură „realitate" prin legătura sacramentală ca de altfel şi prin tradiţia apostolică şi scripturistică, către evenimentele în care împărăţia lui Dumnezeu se manifestă şi continuă etern până în ordinea prezentă şi care în viitor se va înlocui prin ea însuşi; mai bine spus legătura dintre Sf. Taine şi Iisus Hristos, care este de fapt chiar împărăţia lui Dumnezeu. Ideea de botez înseamnă primirea de credinţă a moştenirii promise şi garantate. Înseamnă pregătirea pentru pocăinţa finală a sufletului prin euharistie, pâinea eshatologică a raiului ce este viabilă prin ritualul religios (liturgic) prezent. Profeţia lui Isaia asupra banchetului eshatologic, '2 este împlinită prin euharistie, şi în acelaşi timp găsim sărbătoarea realizării (împlinirii) oferită de „logosul înţelepciunii", 1 care este asociată de către Origen cu parabola Cinei celei de taină şi cu tabloul patriarhilor lui Israel la masa din împărăţia lui Dumnezeu. Ciprian face această conexiune de imagini a Banchetului înţelepciunii cu euharistia şi el, de asemenea, crede că mana cerească este un fel de mâncare spirituală a lui Iisus Hristos. De asemenea, mana este interpretată în tradiţia alexandrină ca semnificând lumea lui Dumnezeu, exegeza ei euharistică avându-şi originile în chiar Noul Testament, mana deja primise o semnificaţie eshatologică încă din iudaism. În timpul exodului din Egipt, poporul lui Dumnezeu a fost hrănit, în mod miraculos, din ceruri. Tot în acest fel se va mai întâmpla odată la ultima pocăinţă, într-un nou exod. Aşteptarea iudaică este înţeleasă de autorul scrisorilor către cele şapte biserici prin promisiunea că „celui ce va veni îi voi da ca hrană mana cea ascunsă". 14

De la începuturile sale creştinismul a fost strâns ataşat de viaţa eshatologică: venind „sfârşitul", ideea lui Dumnezeu privind salvarea oamenilor se împlinea – însă această ultimă acţiune era numai un nou început – „Ultimul Adam" urma să vină. împărăţia a fost inaugurată,

dar nu a venit încă, în întreaga sa putere şi glorie. Dar, se poate afirma că dacă împărăţia lui Dumnezeu sosise deja, avea să vină şi împăratul. Biserica era deja „în viaţă", iar creştinii erau încă „pribegi" şi străini în „această lume". Această tensiune între „trecut" şi „ce va să vină" era esenţială în ceea ce priveşte mesajul creştin despre începuturi. Problema mântuirii era încă în evoluţie, iar Biserica Creştină avea mai mult decât o promisiune. „Promisiunea Tatălui" era Sf. Duh, care coborâse şi se instaurase pentru totdeauna în Biserica Creştină. împărăţia Dumnezeului în Duh fusese astfel inaugurată. În felul acesta Biserica Creştină se situa în două dimensiuni simultan: în cea a actualului şi cea a veşniciei. Creştinismul a fost descris ca o experienţă a noutăţii, iar această „noutate" era finală şi absolută. Era, de fapt, misterul întrupării divine – întruparea era interpretată de către Părinţii Bisericii nu ca un miracol metafizic, ci mai ales ca soluţia unui destin existenţial, în care omenirea era impresionată prin speranţă, respectiv ca un act reparatoriu al lui Dumnezeu.15

În predicile din „Catehezele" lui Chiril al Ierusalimului şi Theodor din Mopsuestia sunt date ca bune exemple chiar liturghiile însele, împreună cu expunerea din Scripturi, crezului eshatologic. Pastele iudaic însuşi este o comemorare a muncii de spălare a păcatelor efectuate şi în acelaşi timp o multitudine de crezuri eshatologice şi speranţe care parafrazează răscumpărarea prin Iisus Hristos, în care s-au împlinit vechile speranţe. În aceste omilii este o exprimare splendidă a doua elemente ale împlinirii, cât şi speranţa viitoare care trebuie să caracterizeze eshatologia creştină. Întocmai ca evreii scoşi din Egipt, apăsaţi de sângele Mielului pascal şi aleşi ai lui Dumnezeu, noul popor al lui Dumnezeu este scăpat din sclavie şi „ocrotit" în viaţa duhovnicească în spiritul lui Hristos, iar în timp cu sângele Lui. Evreii au fost salvaţi din întuneric către lumină, din moarte către viaţă, din sclavie „către împărăţia eternă" („împărăţie" aici, ca de altfel foarte adesea în învăţătura patristică, înseamnă, mai degrabă, acţiunea de a poseda a dumnezeirii, mai mult decât din sfera în care se operează, mai mult „regnare" decât „regnum"). Era împlinirilor se declară a fi prezentă, aici şi acum, fiind inaugurată de lucrarea de răscumpărare a lui Iisus Hristos.

Salvarea s-a împlinit odată pentru toţi. Unirea sau „comuniunea" cu Dumnezeu a fost restabilită, iar puterea Fiului lui Dumnezeu, cel care venise, a fost acordată oamenilor, prin credinţă. Iisus Hristos este

riguros ul „Mijlocitor" şi „Avocat", iar sacrificiul Său pe Cruce a fost „un sacrificiu deplin, perfect şi suficient, de curăţire şi satisfacţie". Situaţia omului s-a schimbat radical, ca şi statutul lui. Omul a fost readoptat ca fiu al lui Dumnezeu prin Iisus Hristos, Singurul Fiu încoronat al lui Dumnezeu, crucificat şi înălţat. Doctrina gândirii patristice de la Sf. Irineu la Sf. Ioan Damaschin prezintă, în primul rând, acest aspect al finalităţii şi unicităţii, al împlinirii şi desăvârşirii. Fiul lui Dumnezeu „a fost făcut om de-a pururi". Fiul lui Dumnezeu, „parte a Sf. Treimi", este Om, datorită întrupării Sale, 18 în eternitate. Uniunea ipostatică este o împlinire permanentă, iar victoria Crucii este o victorie finală.

Tradiţia în doctrina apostolică şi semnificaţia Sf. Scripturi sunt cei mai puternici factori care se găsesc în eshatologia patristică, degenerarea în individualismul mistic sau reconversiunea către speranţă quasi iudaică pentru o recompensă după moarte. Pietatea populară, în secolele de început ale creştinismului, este în general caracterizată de o aşteptare eshatologică puternică şi vivace care ea însăşi este exprimată într-o acceptare literară şi simplă a imaginii apocaliptice, poate, cu siguranţă, o interpretare mult mai realistă decât a Apocalipselor iudaice. Într-un alt strat social al Bisericii Creştine, un strat diferit de al majorităţii celor care interpretează Cuvântul lui Dumnezeu şi în mijlocul gândirii abstracte a unui Origen sau Augustin, clasa de mijloc a creştinilor, cei care formează masa mare de membri ai Bisericii Creştine şi din sânul cărora apare majoritatea martirilor, se menţine pe o poziţie fermă a unui realism eshatologic. Acest lucru şi-a pus amprenta foarte pregnant pe arta creştinismului timpuriu, pe literatura inscripţiilor funerare şi pe mărturisirile de credinţă care erau prezentate, în faţa seniorilor şi regilor, în timp de persecuţie.20

Biserica Creştină este un trup în creştere, în viziunea scriitorilor patristici. În Biserica Creştină „încoronarea" este un „prezent" infailibil. În Biserică şi prin Biserică Dumnezeu şi-a împlinit scopul salvator, prin Iisus Hristos Domnul. Şi chiar Biserica era un corp misionar, trimis în lume pentru a proclama şi propaga împărăţia lui Dumnezeu, cea fără început şi fără sfârşit, iar „creaţia deplină" era scutită a împărtăşi sau a participa la ultima „revenire" care fusese deja inaugurată prin şi în Hristos. Istoria a fost revendicată, din punct de vedere teologic, tocmai de acest interes misionar al Bisericii Creştine.21 O alta raţiune pentru a aştepta viitoarea viaţă fără de sfârşit era credinţa fermă şi fierbinte în învierea morţilor. Aceasta era singura cale de reintegrare a istoriei.

Hristos s-a înălţat cu adevărat şi depăşirea morţii fusese categoric doborâtă, iar viaţa eternă s-a manifestat şi a descins din Hristos. Triumful învierii lui Hristos va fi deplin numai prin învierea generală. Acest aspect este mereu relevat de către majoritatea autorilor din perioada patristică. 2

Noua viziune a destinului uman, în lumina lui Hristos, s-ar putea să nu fie exprimată corect şi adecvat în termenii filosofiilor curente ale acelui timp. O nouă serie de concepte urma să fie elaborate, înainte ca această credinţă creştină să poată fi complet articulată şi dezvoltată, într-un sistem coerent de precepte. Filosofia greacă era dominantă prin ideile de „permanenţă" şi „revenire".23 în ciuda marii varietăţi de tendinţe, o idee comună poate fi descoperită în toate sistemele. Era o viziune a unui Cosmos „etern" – tot ce a primit darul existenţei, există şi a existat într-o formă perfectă „înainte de tot timpul" şi nimic nu i s-ar mai putea adăuga întru împlinirea deplinătăţii. Întregul, „Cosmosul", a fost complet şi perfect şi nimic nu l-ar mai putea completa sau perfecta. Conform preceptelor lui Aristotel, 24 dacă există un „motiv suficient" pentru ca un lucru să existe („necesitatea"), acest motiv trebuie să fie „etern", adică dacă nu ar fi fost un motiv oarecare, pentru ca acest lucru să existe „etern", atunci se poate spune că motivul existenţei sale nu ar fi fost „suficient" sau „necesar". Şi în consecinţă, „a fi" este pur şi simplu „necesar". Nicio intervenţie în „a fi" nu este de conceput. Nimic cu adevărat real nu poate fi „inovat". Adevărata realitate este totdeauna „în urmă" faţă de eternitate şi niciodată „înainte". În consecinţă, Cosmosul este o existenţă periodică, şi nu va exista un sfârşit al „revoluţiei" cosmice. Cel mai înalt simbol al realităţii este tocmai cercul perpetuu.25

Se remarcă o diferenţă evidentă între concepţia „circulară" a filosofiei greceşti şi cea „liniară" din Biblie şi, implicit, din doctrina creştină. Dar această concepţie circulară despre Univers, ca o „existenţă periodică", a fost strâns legată de convingerea iniţială a grecilor că Universul, Cosmosul era „etern", adică nu avea început şi era, de asemenea, „mortal", adică nu avea sfârşit. Cosmosul însuşi era, în acest sens, „divin". Totuşi, respingerea radicală a concepţiei ciclice a fost posibilă numai în contextul doctrinei coerente a creaţiei.

4.1.2. RELAŢIA DINTRE DOCTRINA CREAŢIEI ŞI CEA A ESHATOLOGIEI.

Eshatologia creştină este strict dependentă şi de doctrina

adecvată a creaţiei. Origen a fost, probabil, primul care a realizat o formulare sistematică a doctrinei creaţiei. Dar el era tributar gândirii elenistice. Credinţa în creaţie era la el un articol integrat al credinţei apostolice. În concepţia lui Origen, Cosmosul era un fel de însoţitor permanent al lui Dumnezeu. Ulterior, Origen avea să admită „ciclurile" şi astfel un fel de soluţie, deşi el respingea categoric caracterul mobil al „ciclurilor succesive". Aceasta era o imperfecţiune nerezolvată a sistemului său. „Eternitatea" lumii implica un număr infinit de „cicluri" în trecut, dar Origen era ferm convins că această serie de „cicluri" urma să aibă un sfârşit în viitor. Dar exista aici o inadvertenţa, faptul că el admitea că ceva „etern" ar putea avea un sfârşit, iar istoria nu-şi găsea o explicaţie viabilă. La Origen, evenimentele, ca întâmplări temporale, nu au o semnificaţie permanentă. Singura interpretare valabilă a acestora este una „simbolică". Toate aceste evenimente urmau să dispară, pe când creaţia, în întregul ei se reface în splendoarea ei originală. Istoria nu are nimic de-a face cu această ultimă „apokatastasis". Dar este uşor de văzut că acest tip de eshatologie este un caz de „elenism" acut.28 Căci adevărata situaţie istorică era mult mai amplă şi complicată. Una dintre cele mai relevante realizări ale gândirii creştine a fost cea a Sf. Augustin, care a descoperit că timpul însuşi trebuia privit ca o creatură. A fost pusă astfel o bază solidă pentru teologia şi filosofia creştină a istoriei.28

Propovăduirea învierii din morţi, ca şi propovăduirea misterului Crucii, era o nebunie şi un obstacol pentru societatea conducătoare în primele veacuri creştine ale antichităţii. Credinţa creştină într-o înviere finală ce urma să vină putea să-i încurce şi să-i neliniştească pe greci.29 Pentru ei ar fi fost prea simplu ca prizonieratul carnal actual să se refacă din nou şi pentru totdeauna. Aşteptarea învierii trupeşti ar fi mai potrivită pentru viermii pământului, sugera Celsius şi persifla în numele bunului simţ comun. Asemenea idei care exprimă realismul în credinţa populară sunt ilustrate de practica carpocratiană, anume faptul că nu există niciun dubiu în recunoaşterea printr-un semn a acelui salvat. În anumite situaţii limbajul pietăţii populare nu este diferit de acela al păgânismului, de exemplu în inscripţiile funerare, dar speranţele pe care le exprimă nu provin din religia greco-romană; ele se bazează cu certitudine pe învierea generală din morţi. De exemplu: există o formă simplă de speranţă exprimată în răspunsul ultimilor membri ai familiei lui Dominiţian: „Împărăţia nu este

pământească, ci cerească şi angelică şi va veni la sfârşitul veacurilor, odată cu Hristos într-un Nou Ierusalim, deasupra şi împotriva tribulaţiei prezente a martirilor”. Doctrina sa nu este simplă ca cea lui Papias, adică speranţele simple ale evreilor care au fost îngropaţi în ruinele Ierusalimului. Pentru el Noul Ierusalim este dragostea lui Dumnezeu care se continua în omniprezentul Iisus Hristos. Tertulian a relaţionat această interpretare în doctrina sa, implicând în totalitate o spiritualizare adâncă a eshatologiei sale pe care a urmat-o.

4.1.3. ESHATOLOGIA APOLOGEŢILOR ŞI PĂRINŢILOR BISERICII CREŞTINE DIN SECOLELE II-HI

Temele de căpătâi în „Apologia Părinţilor greci” se referă la faptul că ei adaugă o mare încărcătură emfatică, folosită pentru scopurile apologetice asupra nemuririi, în mod special în forma sub care a fost profesată de Atenagora, cel care susţine nemurirea naturală a sufletului. Apoi, a fost folosită în mod avantajos de către autorii păgâni care erau cu siguranţă sfătuiţi de învăţătura lui Moise. Pe de altă parte, ne aflăm în faţa unui contrast între învăţătura creştină şi teoria platonică asupra nemuririi. În prima sufletul este în totalitate dependent de voinţa lui Dumnezeu, iar în cea de-a doua este necreat.

O mare atenţie se acordă de către apologeţi învierii corpului, argument fundamental folosit ca replică împotriva păgânilor şi gnosticilor. Întregul om simte şi întregul om trebuie să se înalţe la ceruri. Atenagora explică că promisiunile şi scopurile lui Dumnezeu nu privesc numai sufletul; aşa cum omul a fost creat, trupul neputând fi despărţit de suflet. Apologeţii au trebuit să combată fatalismul şi astfel au insistat foarte mult pe libertatea de voinţă, pe pocăinţă, pe recompensă şi pe pedeapsă. Potrivit celor spuse de Justin Martirul, 32 Judecata de Apoi este compusă din judecăţile generale şi particulare din istorie. Justin Martirul şi Filosoful păstrează schema milenarismului ca parte a doctrinei pe care a moştenit-o, posibil, prin surse iudeo-creştine, dar o modifică puţin. Ea nu s-ar armoniza cu ideea că sufletul poate să-l vadă pe Dumnezeu după ce iese din trup. Justin Martirul păstrează credinţa că Iisus Hristos şi poporul lui vor domni în Ierusalim după maniera galatiană sau ebraică.33

În opoziţie cu Justin Martirul şi Filosoful montanismul revigorează, într-o manieră mai puternică, cauza caracteristică a eshatologiei creştinismului primar. Această „sinteleia” este aproape aşa cum Maximilla arăta în unul dintre oracolele păstrate în Epifanius.

Noţiunea evreiască de Noul Ierusalim, precum şi domnia sfinţilor, este adusă în forma ei naivă şi literară cu diferenţa că localizarea Ierusalimului din ceruri este transferată din Palestina la Pepuza. Astfel se dovedeşte cultivarea de către montanişti a ascetismului şi a încurajării martiriului.34 în mod incendental această viziune o găsim în eshatologia medievală a purgatoriului în Europa Catolică. Eshatologia conservatoare şi antignostică a montanismului implică o diferenţă majoră în privinţa învierii trupurilor. Cel mai drastic mod de a combate această teorie a fost adoptată de către Alegi pe care Epifanius îl caracterizează a fi oponentul montanismului. El realizează un atac împotriva mentalităţii „ioanice" de a scoate Apocalipsa din datele biblice şi a o introduce în dispută.33

Prin contrast, Irineu combate milenarismul literar, cu o teorie a salvării interpretată în termenii îndumnezeirii. Comuniunea cu Dumnezeu îl face pe om infailibil; viziunea lui Dumnezeu îl face pe om nemuritor. Prin Iisus Hristos omul primeşte lumina care vine de la Tatăl Dumnezeu. Aici avem o anumită anticipare a învăţăturii lui Metodiu de Olimp, 36 prin faptul că viitorul purifică în împărăţia Luminii, şi a lui Macarie Egipteanul, 37 prin aceea că împăratul Luminii, deja iluminează sufletul. Se poate aminti, de asemenea, şi gândirea lui Clement din Alexandria, 38 anume că prin iluminare adâncă, spirituală, credinciosul dewne, el însuşi, lumină. Irineu declară că prin comuniunea cu Dumnezeu omul devine nemuritor, infailibil şi viu. Misticismul cel puţin aici, începe să ia locul eshatologiei.39 în acest context, câteva argumente ale lui Origen, trebuie luate în considerare. În primul rând, interpretarea împărăţiei Eterne a lui Dumnezeu, ca o cunoaştere a adevărului divin, cât şi aprehensiunea realităţii spirituale. În al doilea rând, cea mai importantă identificare a împărăţiei lui Iisus Hristos este „autoampârăţirea", o concepţie în care Hristos este una cu Dumnezeu. În al treilea rând, doctrina despre Hristos. Iisus Hristos este indubitabil suflet, aşa precum sufletul este indubitabil corp.40 Eshatologia lui Ciprian începe dinlăuntrul Bisericii Creştine, prin săvârşirea tainelor sacre. Biserica lui Ciprian este, în mod clar, organizată spre continuitate. Cu siguranţă că Biserica „veritabilă" s-a opus acestor „secte „şi numai astfel a fost capabilă să preia conducerea organizării generale a ordinii prezente din viaţa creştinilor.

4.1.4. ESHATOLOGIA ÎNTRE TEOLOGIE ŞI FILOSOFIE

Conceptul învierii morţilor, inclusiv cu trupurile din timpul

vieţii acestora, era destul de străin şi de neînţeles pentru greci, iar poziţia creştină era exact opusă. Sf. Pavel pleda pentru învierea şi mântuirea trupului. Aşa cum comentează Sf. Ioan Gură-de-Aur, este necesar să se facă o distincţie clară între trupul însuşi şi „corupţie".42 Trupul este creaţia lui Dumnezeu, deşi el s-ar putea să fie corupt. „Lucrul straniu" care trebuie înlăturat nu este corpul, ci corupţia. Era un flagrant „conflict antropologic" între mesajul creştin şi viziunea greacă. O nouă antropologie urma să fie elaborată, pentru a impune speranţa creştină în învierea trupului în faţa gândirii culturii elenistice. În cele din urmă, Aristotel şi Platon au oferit sprijin filosofilor creştini. În interpretarea filosofică a speranţei sale eshatologice, filosofia creştină s-a folosit, încă de la început, de gândirea lui Aristotel.43 Interesant este însă că în gândirea lui Aristotel nu era loc pentru vreun destin al omului „de după moarte". În interpretarea lui, omul era o fiinţă cu totul pământească. Nimic cu adevărat uman nu se poate întâmpla dincolo de moarte. Omul este considerat muritor, de la un caz la altul. Pentru Aristotel, 44 omul este o fiinţă individuală, o entitate vie. Astfel, omul este considerat unul în dualitatea sa, cu un „trup însufleţit", iar cele două elemente din el există numai împreună, într-o corelaţie concretă şi indivizibilă. Sufletul şi trupul, pentru Aristotel, nu sunt două elemente, combinate sau conectate unul de altul, ci mai curând două aspecte ale aceleaşi realităţi concrete.45

O dată spartă unitatea funcţională dintre suflet şi trup, prin moarte, „organismul" nu mai există. După Aristotel nu era posibilă o „transmigraţie" a sufletelor în alte corpuri. Această antropologie duce uşor la o simplificare biologică, potrivit căreia omul nu diferă de celelalte fiinţe vii, sub aceste aspecte. Singura particularitate era aceea că omul gândeşte, ceea ce pentru filosoful creştin a fost un argument puternic la antropologia pe care o promova. Aristotel a furnizat filosofilor creştini toate elementele fără de care ei nu ar fi putut construi o concepţie adecvată a personalităţii umane. Tăria în argumentaţia sa constă tocmai în modul cum înţelegea integritatea empirică a existenţei umane. Concepţia lui Aristotel a fost transformată radical prin această adaptare creştină, astfel au fost deschise noi perspective, iar toţi termenii au primit o nouă semnificaţie.46 Nimeni dintre reprezentanţii gândirii patristice, inclusiv din perioada timpurie nu a nesocotit originea aristotelică a principalelor idei antropologice. O astfel de „creştinare" a ideilor lui

Aristotel se regăsesc la Origen şi Metodiu de Olimp, cu o extindere evidentă la Grigore de Nyssa. Ruptura dintre „intelect”, impersonal şi etern, şi suflet, individual, dar muritor, a fost depăşită prin noua autoconştiinţă a unei personalităţi spirituale. Ideea personalităţii (umane) însăşi a fost, probabil, cea mai mare contribuţie creştină în istoria filosofiei de la începuturile erei creştine. Şi atunci tragedia-morţii a putut fi percepută la adevărata ei dimensiune. Pentru Platon şi platonicieni, 47 moartea era o binevenită eliberare de povara trupească, un „zbor la strămoşi”. Pentru Arstotel48 şi adepţii săi, era un sfârşit natural al existenţei pământeşti, un sfârşit trist, dar inevitabil. Pentru creştini, era o catastrofă, 49 o frustrare a existenţei umane, o reducere la starea subumană, anormală, având rădăcinile în condiţia plină de păcat a omenirii, din care cineva poate fi eliberat numai prin victoria lui Iisus Hristos Dumnezeu, care singur a înviat din morţi, trecând din timp în veşnicie, şi înglobând prin acest act prima noţiune. De la începuturile veacurilor creştine gânditorii creştini au propovăduit, neîncetat, speranţa omului la învierea din morţi, a trecerii sale după actul morţii, din timp în veşnicie. Este interesant de observat că problema a fost limpede prezentată în primul studiu teologic şi filosofic asupra învierii din morţi a omenirii „De resurrectione mortuorum” al lui Atenagora Atenianul. Spre deosebire de Aristotel, Atenagora51 deduce învierea din morţi a trupului prin nemurirea sufletului raţional, mai mult, deduce timpul din veşnicie, şi durata limitată din cea nelimitată.52

NOTE:

„Ion Bria, „Dicţionar de Teologie Ortodoxă”, ediţia I, E.I.B., Bucureşti, 1981, p. 157 – 159; v. de asemenea art „Eshatologie”, în „D.E.C.A.”... p. 847 – 852.

2) G.W.H. Lampe, „Early Patristic Eschatology”, în „Eschatology. Scottish Journal of Theology Occasional Papers”, No. 2, 1957, p. 17 – 18.

3) Dumitru Stăniloae, Teologia Dogmatică Ortodoxă”, vol. m, E.I.B., Bucureşti, 1978, p. 211 – 212.

4> George MacRae, „Apocalyptic Eschatology în Gnosticism”, în David Hellholm (ed.), „Apocalypticism in the Mediteranean World and the Near East”, Procceding of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsalla, August 12 – 17, 1979, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1989, p. 317.

5) Carl-A. Keller, „Das Problem de „Bosen în Apokalyptik und Gnostik”, în Martin Krause (ed), „Gnosis and Gnosticism”, Leideo, 1977, p. 70 – 90.

s) George MacRae, „Apocalyptic...”, p. 318.

7)” Ibidem*\p.323.

g) G.W.H. Lampe, „Early Patristic Eschatology...”, p. 19 – 20.

9> Jean Ladriere, „La perspective eschatologique en philosophie”, în Temps et eschatologie. Données biblique» et problematiques contemporaines”, ed Jean-Louis Leuba, Cerf, Paris.1994, p. 175 – 191.

10) G. WJI Lampe, „Early Patristic E» chatology”... p. 21.

u) baia 25, 6.

u) Pilde 9, 5.

14) G.W.H. Lampe, „Early Patristic Eschatology”... p. 22.

15) G. Florovsky, „Eschatology in the Patristic Age: an Introduction”, în „Studia Patristica”, vol. II, Oxford, 1955, part a D-a, ed. Kurt Aland and F.L. Cross, Akad. Verlag Berlin, 1957, p. 235 – 236.

„Art „Exode”, în „D.E.C.A.”... p. 948 – 950.

17) G.W.H. Lampe, „Early Patristic Eschatology”... p. 23.

18) Art „Incarnation”, în „D.E.C.A.”, p. 1222 – 1223.

19) G. Florovsky, „Eschatology in the Patristic Age”... p. 237. M) G.W.H. Lampe, „Early Patristic Eschatology”... p. 24.

21) G. Florovsky, „Eschatology în Patristic Age”... p. 238 – 239.

22) Art „Creation”, în „D.E.C.A.”... p. 583 – 588.

23) Art „Philosophie et les Pâtes” „D.E.C.A.”... p. 2020 – 2021.

24) Art. „Aristotelisme”, în „D.E.C.A-”... p. 229 – 238.

25) „Ibidem”, p. 240.

26) G. Florovsky, „The Mea of Creation in Christian Philosophy”, în „Eastern Churches Quarterly”, vol. Vm, 1949, în supl. 3, „Nature and Grece”.

27) Art. „Origene”, în „D.E.C.A.”... p. 1828 – 1837.

28) Art. „Philosophie et les Peres”... p. 2020 – 2021.

29) G. Florovsky, „Eschatology în Patristic Age”... p. 243 – 244.

30) Art. „Neoplatonisme”, în „D.E.C.A.”... p. 1718 – 1739.

31) G.W.H. Lampe, „Early Patristic Eschatology”... p. 25 – 26.

„Apologeţi de limbă greacă”... în Sf. Justin Martirul şi Filosoful, „Apologiile” L 44, p. 54 – 55. i-B—...

3> Art. „Justin (Philosophe et Martyr)”, în „D.E.C.A.”... p. 1382 –

1385. „Apologeţi de limbă greacă”... p. 5 – 22.

35) Art. „Purgatoire”, în „D.E.C.A.”... p. 2143 – 2144.

36) G.W.H. Lampe, „Early Patristic Eschatology”... p. 33 – 34.

37) Sf. Grigore Taumaturgul şi Metodiu din Olimp, „Scrieri”, P.S.B. 10, EI. B. Bucureşti, 1984, în „Scrierile lui Metodiu din Olimp”, p. 39 – 241, în special „Aglaofon sau Despre înviere”, p. 121 – 211; v. şi I.G. Coman, „Patrologie”, vol. H... p 438 – 470 problema eshatologică este dezbătută la p. 466 – 476.

38) Sf. Macarie Egipteanul, „Scrieri”, P.S.B. 34, în „Omilii duhovniceşti” EIB Bucureşti, J992; v. şi I.G. Coman, „Patrologie”, vol. HI, în cadrul „Monahismului egiptean, Sf. Macarie Egipteanul”, p. 396 – 429.

Clement Alexandrinul, „Scrieri”, Part I, Trad., note şi indici de D. Fecioru E LB Bucureşti, 1982, a se vedea în Tedagogul”, 1, 6, p. 180 – 196”.

I.G. Coman, „Patrologie”, vol. EL... în special subcap. despre „Eshatologie”.

G.W.H. Lampe, „Early Patristic Eschatology”... p. 34. „Ibidem”, p. 35. * Art. „Jeac Chrysostome”, în „D.E.C.A.”... p. 1295 – 1300.

re i „«i ÎNSin *„h’ Espri* [de la Phuosophie Medievale”, ed. a D-a, Pari», 1944, în cap. al K-lea „L’anthropologie chrétienne”, p. 175 şi urm.

Art. „Aristotelisme”, în „D.E.C.A.”... p. 229 – 238.47) G. Florovsky, „Eschatology în Patristic Age”... p. 246.

n. 5” Jager> „A” 810*6 6 Fundamentals of the History of his development” trad. Richard Robmson, ed. a II-a, Oxford, Clarendon Press, 1948, p. 332 – ” 1” „*” ’1

Art. „Platonisme et les Peres”, în „D.E.C.A.”... p. 2047 – 2074 50) * * * „Aristotelisme”, în „D.E.C.A.”... p. 229 – 238.

Art. „Morts (Culte des)”, în „D.E.C.A.”... p. 1676 – 1678.

Art „Athenagore”, în „D.E.C.A.”... p. 292.

Werner Jager, „Op. cât”, p. 247 – 250.

4.2. APOCATASTAZA SAUREFACEREA TIMPULUI ŞI A CREAŢIEI. ESHA TOLOGIA LUI ORIGEN-PRILEJ DE FRĂMÂNTĂRI ÎN LITERATURA PATRISTICĂ CLASICĂ

4.2.1. SEMNIFICAŢIILE APOCATASTAZEI

Apocatastaza, 1 speculaţie origenistă despre sfârşitul istoriei, consideră că lumea ar fi apărut după căderea omului în păcat, că va fi

în final refăcută şi restabilită în starea ei primordială în perspectiva unei mântuiri universale, prin etape succesive, graţie harului lui Iisus Hristos care nu acceptă moartea (distrugerea) veşnică a creaţiei Sale şi nici pedepsele eterne. Cuvântul „apokatastasis" desemnează, în literatura de specialitate, reîntoarcerea la starea anterioară de perfecţiune. În literatura creştină, acesta semnifică restaurarea tuturor lucrurilor în şi prin Hristos.2

Origen admite ci unele învăţături ale Bisericii Creştine nu sunt clar definite, cum ar putea fi originea sufletelor, ce a fost înaintea lumii materiale (fizice) şi ce va urma acesteia, natura corporală a Sf. Treimi, originea Sf. Duh etc. Deşi se confruntă cu învăţătura gnostică, Origen o foloseşte drept „normă negativă", pentru a-şi fundamenta răspunsurile. Această tehnică este evidentă în dezvoltarea de către Origen a conceptului „apokatastasis". Origen în „De Principiis" estimează că sfârşitul lumii nu se întâmplă imediat, ci treptat, depinzând de la om la om, deşi pentru el procesul eshatologie, deja, a început

Origen afirmă că legea lui Dumnezeu este deja o realitate pentru cei care îi ascultă Cuvântul/ în acest sens, aceasta reprezintă o cheie pentru împărăţia Sa veşnica. Binecuvântările primite în această viaţă sunt doar începutul pentru cele care se vor primi după moarte. Miezul acestor binecuvântări şi bucurii sublime din împărăţia cerurilor este, de fapt, contemplaţia lui Dumnezeu. Cel ce va primi aceste bucurii va fi Fiul lui Dumnezeu, iar aceste bucurii nu vor avea sfârşit. Cel binecuvântat, mereu va fi chemat să activeze continuu de la mai bine spre foarte bine şi spre culmea perfectă a lucrurilor. Această viziune va fi dezvoltată mai târziu, de Grigore de Nyssa prin teoria beatitudinii, ca eternă auto-transcendenţă. Acest fapt se va întâmpU cu toată Biserica eshatologică, astfel ea va căpăta cunoştinţe pe care le are Fiul lui Dumnezeu.

Origen în gândirea patristică reprezintă cea mai controversată figură a eshatologiei creştine, deşi este considerat ca cel mai erudit şi cel mai mare scriitor patristic al primelor veacuri de filosofie şi teologie creştină. Origen îmbină învăţătura iudaică cu creştinismul din Alexandria, mai mult îmbină cosmologia cu idealurile etice greceşti. Gânditor speculativ, preot şi dascăl spiritual, este în acelaşi timp şi filosof speculativ şi om care slujeşte Biserica Creştină. Prin argumentele sale va reuşi, într-o bună măsură, să demitologizeze

creştinismul, mereu căutând sensurile ascunse din Sf. Scriptură pentru a le aplica în viaţa cotidiană, făcând legătura între viaţa prezentă şi cea viitoare, care duce „inevitabil” la unirea cu Dumnezeu.5

Origen prezintă Apocalipsa pentru cei obişnuiţi cu gândirea creştină, dar, totodată, şi pentru cei iniţiaţi în cele ale filosofiei. În „Comentarium Series în Matthaeum” prezintă într-un stil deschis importanţa vieţii lui Iisus Hristos pentru umanitate, punctând ideea falşilor profeţi şi ideea că sfârşitul lumii este o dimensiune a vieţii actuale. Pentru cei avansaţi, el oferă o paralelă cu „cea de-a doua venire a lui Hristos”, propice pentru sufletele care îi înţeleg frumuseţea divină. Origen aduce ideea de Antihrist (un Hristos nelegitim, ca doctrină), în comentariile sale despre Apocalipsa lui Ioan, lucrare, în genere, evitată de scriitorii patristici de limbă greacă, oferind interpretări literare şi imagini dramatice (de exemplu, Noul Ierusalim este văzut într-un sens ebraic).

4.2.2. CHESTIUNEA LA CARE INSISTĂ ORIGEN:
va fi o înviere pentru toată umanitatea
ŞI SE VA APELA LA O IERTARE GENERALĂ?

Înţelegerea învierii creştine este unul dintre cele mai dezbătute puncte la Origen. El consideră atât credinţa că sufletul are propria lui substanţă care continuă şi după moarte, cât şi ideea că va veni timpul unei învieri a morţilor. Corpul care va învia va fi spiritual, Origen respingând ideea lui Celsius, potrivit căreia sufletul creştinului mort aşteaptă o recompensare a trupului. El consideră că discuţia despre învierea trupului este o problemă extrem de dificila, dar sugerează că imortalitatea, în sensul continuităţii, este un punct forte al doctrinei creştine.7 Origen respinge noţiunea gnostică a diferenţelor inerente, în schimb, el subscrie la diferenţele inerente dintre conţinutul spiritual şi atributele fizice dintre membrii ordinii create prin liberul arbitru creator. Astfel, „apokatastasis panton” poate să fie numai prin deciziile libere ale creaturilor. Origen respinge învăţătura gnostică a (mortalităţii condiţionate, dependentă numai de înţelegerea de către individ a ideii de „gnosis”, situaţie benefică care este la dispoziţia Providenţei Divine. Pentru Origen „răul” nu este un principiu etern, pentru că „Binele” şi „Fiinţa” vor triumfa – şi astfel restaurarea tuturor lucrurilor în starea lor iniţială de bunătate este inevitabilă.8

Origen apără, susţinut, conceptul de „apokatastasis panton” pe bază de date biblice, declarând şi susţinând că filosofii şi teologii care

acceptă aceasta o fac pe baza Scripturiilor Sacre. Interpretând un verset din Fapte (3, 21), Origen acceptă că Dumnezeu a prezis prin profeţi restaurarea tuturor lucrurilor într-un anumit moment Această „restaurare a tuturor lucrurilor" se va împlini „atunci când Universul atinge sfârşitul său perfect". Origen susţine această interpretare prin dese referiri la I Corinteni 15, 28; punctul culminant.al lucrării lui Hristos va fi atunci când Dumnezeu va fi, în final, „tot în toate".10

Conceptele libertăţii de creaţie şi al Providenţei benefice sunt părţi componente din „apokatastasis panton". Prin folosirea liberului lor arbitru, creaturile s-au separat de Dumnezeu. Dar Dumnezeu în răbdarea Lui providenţială, a menţinut toate cele create, inclusiv pe diavol, a învins totul şi tot ce a creat se întoarce la El.11

Origen rămâne ambiguu în ceea ce priveşte problema eternităţii („logikoi"}. După Origen, numai Fiul lui Dumnezeu şi concepţia lui despre creaţie sunt eterne. De asemenea, el susţine ideea preexistenţei sufletelor, aceasta fiind o parte a atacului lui Origen contra gnosticismului. Sufletele, afirmă el, au fost create egale în faţa lui Dumnezeu, înaintea lumii materiale. Rezultatul căderii sufletelor a fost crearera lumii fizice, destructibile, aceasta fiind o pedeapsă pentru păcatul iniţial. Pedeapsa lui Dumnezeu şi căderea constituie remedii în vederea restaurării creaturilor căzute în forma lor iniţială. Sufletelor le-au fost atribuite diferite corpuri, pe măsura greşelilor lor. Origen împarte creaturile astfel: „caelestia" (îngerii, planetele şi stelele), „terrestia" (fiinţele umane) şi puterile iadului. Şi fiecăruia i s-a atribuit un rol predestinat în planul lui Dumnezeu, plan de salvare a tuturor creaturilor raţionale. Natura exactă a salvării rămâne neclară în lucrarea „Despre primele principii".

În unele pasaje „apokatastasis" este văzut ca întoarcerea la starea necorporală, în alte locuri însă, afirmaţia creştină privind învierea trupului spiritualizat triumfă.18 Aceste pasaje sunt mult mai fidele tradiţiei creştine, dar scot în evidenţă şi concepţia lui Origen, potrivit căreia sfârşitul trebuie să fie la fel cu începutul.

Indiferent dacă starea finală este corporală sau necorporală, Hristos este „sine qua non" în planul lui Dumnezeu. Origen îl consideră pe Hristos ca fiind co-etern cu Dumnezeu. Ca şi la Rufinus, Fiul este imaginea Tatălui invizibil, pentru că „El îl face pe Dumnezeu înţeles şi cunoscut". Sufletul fiinţei raţionale este numai un posibil intermediar între Dumnezeu şi lumea fizică. Hristos apare astfel ca o figură

subordonată, faţă de Dumnezeu Tatăl, dar esenţială în schema ierarhică pentru „apokatastasis”.

4.2.3. CICLICITATEA LUMII: ÎNCEPUTUL SE REGĂSEŞTE ÎN SFÂRŞITUL CELOR CREATE

Apokatastaza, în raţiunea lui Origen, reprezintă un larg proces cu înaintări şi cu regrese, prin care fiecare fiinţă umană va plăti pentru fărădelegile sale sau va fi răsplătit pentru bunele sale fapte. Finalul este mereu acelaşi cu începutul, deoarece amândouă limite temporale redau unitatea tuturor fiinţelor. Când fiinţele coparticipă la sfinţenie, înţelepciune şi dumnezeire, devin cu adevărat fericite. Origen a conceput, probabil, în „Despre primele principii”, că sufletul lui Hristos ar fi o paradigmă pentru toate creaturile, pentru a fi urmată până la ajungerea la „apokatastasis panton”.21 Toate creaturile care au ales libertatea se întorc la ascultarea şi cunoaşterea lui Dumnezeu. Dar mulţi persistă în greşeala lor şi acestora nu li se va acorda „apokatastasis” la sfârşitul timpului. Origen are în vedere lucrarea concentrică a Sf. Treimi, ce se continuă în lumi succesive: Dumnezeu Tatăl susţinând toate creaturile, Dumnezeu Fiul educând toate fiinţele raţionale şi Dumnezeu Sf. Duh dând ajutor tuturor celor care-l merită. Corolarul natural al conceptului lumilor succesive, care cunosc progresul spiritual constă în ideea transmigrării sufletului. Dar Origen condamnă categoric noţiunea de transmigraţii în această lume: această ordine este temporală, iar creaturile trăiesc numai o viaţă. În viziunea sa, Origen presupune că lumile ce vor veni sunt numeroase, poate infinite.22

Celebrul teolog catolic francez Jean Danielou consideră că sunt unele paralele între noţiunea de „apokatastasis” la Origen şi concepţia pitagoreică a revenirii periodice a Anului Mare, în care ajunge la apogeu umanitatea după un ciclu. * Noţiunea de „apokatastasis”, ca parte a ciclului continuu, este concluzia logică a sistemului lui Origen: liberul arbitru al creaturilor şi activitatea providenţială a lui Dumnezeu nu se sfârşeşte niciodată, deci ar fi incompatibil cu schema lui Origen să se precizeze o restaurare ultimă, stabilă, mai ales în ceea ce priveşte sfârşitul acestei lumi, care nu cuprinde totul. Astfel „apokatastasis” la sfârşitul acestei lumi ar impieta asupra liberului arbitru al creaturilor, iar o reconciliere, numai parţială, ar putea pune sub semnul întrebării Providenţa lui Dumnezeu. Totuşi, conform principiului său că orice sfârşit trebuie să fie asemenea numai început,

Origen sfidează logica şi susţine o ultimă restaurare a tuturor lucrurilor.24 Origen susţine că „apokatastasis" va fi atins şi menţinut. Prin insistarea asupra necesităţii metafizice de eliminare a răului, Origen afectează principiul său al liberului arbitru. Mai mult, prin insistarea asupra instabilităţii perpetue a spiritelor libere, el neagă noţiunea de binefacere divină victorioasă.25

Tenacitatea lui Origen în legătură cu cele două principii reflectă intensitatea atacului său anti-gnostic. În ciuda acestui lucru, unele din afirmaţiile lui Origen despre mântuirea neamului omenesc au caracter gnostic: rolul lui Hristos este să dezvăluie tuturor creaturilor „înţelesul misterelor şi secretelor conţinute în chipul Domnuluin.26 Misticismul lui Origen se centrează pe Hristos de care depinde lumea eternă a fiinţelor raţionale. Toate acestea se evidenţiază în noţiunea lui Origen de „apokatastasis panton": scopul final al omului este o stare necorporală a iluminării complete.27

Un studiu atent al lucrării „Despre Principii" arată că evenimentele din viaţa lui Hristos, aşa cum sunt prezentate în „Regula credinţei" contribuie foarte puţin, în prezent, la înţelegerea ideii de „apokatastasis panton". Reîntruparea nu joacă un rol hotărâtor în economia (planul) mântuirii. Este evident că rolul central al lui Hristos în „apokatastasis" este ignorat de către sistemul lui Origen. Insistenţa lui în a evidenţia că Hristos a fost atât Dumnezeu cât şi om este subminată, prin persistenţa unor idei despre adopţionism şi alte forme de subordonare. Crearea lumii într-un anumit timp este umbrită de noţiunea lui Origen privind preexistenţa sufletelor şi a succesiunilor lumilor viitoare.28

Cine respinge ideea învierii înseamnă că nu crede în Iisus Hristos şi, implicit, în viaţa eternă. Origen urmează tradiţia platonică când afirmă că trupul şi lumea materială sunt doar umbre, iar importantă este realitatea substanţială a spiritului, că doar Dumnezeu este încorporai, în rest orice fiinţă raţională are nevoie de trup. Trupurile păcătoşilor29 vor fi diferite de cele ale sfinţilor. La păcătoşi ele vor fi caracerizate de o întunecime a ignoranţei, pe când celelalte trupuri vor străluci de puritate.30

Acest mod de a privi lumea eshatologică i-au adus numeroase critici lui Origen din partea filosofilor şi teologilor care erau deja familiarizaţi cu teoriile lui Atenagora Atenianul şi Tertulian. Se punea şi problema dacă trupurile înviate includ şi sângele, părul şi alte părţi

ale trupului pe care le-a pierdut în timpul vieţii? La fel, ce se întâmplă cu cei care şi-au pierdut unele părţi ale trupului (corpului) în timpul vieţii, unele dintre ele, de exemplu, fiind mâncate de animale, şi ce se întâmplă cu oamenii care au mâncat acele animale? Adică cui îi aparţin acele părţi ale corpului? Origen este nemulţumit de faptul că opozanţii lui răspund mereu că totul este posibil la Dumnezeu, nedând şi alte dovezi palpabile. Apoi, mai curajos, adaugă faptul că argumentele biblice sunt luate întocmai aşa cum sunt, fără rectificări. Chiar Biblia afirmă că trupul uman, prezent, aşa cum este acesta, nu se ridică la ceruri. Învierea este anticipată încă din timpul vieţii unui creştin botezat.31 Relaţia din stadiul interior (uman), dintre moarte şi înviere se aseamănă cu aprecierile lui Clement din Alexandria, având rădăcini în tradiţia creştină, sufletul nu rămâne lângă corp după moarte şi se va duce într-un loc rezervat, special, în vederea aşteptării judecăţii finale (definitive).32

Oricum ar fi viziunea lui Origen sufletele bune au interes activ în timpul vieţii, reflectând în acest timp la misiunea făcută de Hristos pentru salvarea sufletelor. O altă controversă a apocatastazei eshatologice a lui Origen este cea referitoare la durata şi natura pedepsei după moarte. Sufletul păcătos va fi măcinat de focul etern, ardere eternă care este prezentată ca în tradiţia patristică clasică, iar cei care cred că se pot salva numai prin intervenţia Bisericii Creştine fără a se implica în viaţa religioasă creştină activă sunt departe de adevăr. Pentru Origen mai importantă este problema eternităţii pedepselor sufletelor. Nici el nu ştie dacă pedepsele vor fi eterne sau dacă vor avea vreo finalitate, deoarece termenul de „etern", aşa cum îl foloseşte el, se referă la perioadele lungi de timp, dar nu neapărat infinite. Durata suferinţelor depinde de gravitatea păcatelor, iar Dumnezeu, în marea Lui bunătate, a creat „iadul" pentru a-i spăla pe oameni de râul comis prin greşeală, acesta fiind de fapt un „botez al focului", realizat pentru cei care nu sunt apţi să se curăţească prin „botezul Sf. Duh".33 Convingerea lui Origen este că pedeapsa ca intenţie este curativă, întocmai ca la Clement Alexandrinul, va face ca în final toate spiritele să fie salvate şi să se unească cu Dumnezeu în contemplare. El priveşte acest fapt ca pe o ipoteză teologică de care este foarte atras, nefiind pe deplin convins că această doctrină este o doctrină adevărat bună pentru Biserica Creştină.34

O altă teorie care i-a provocat multe critici lui Origen este cea

care afirmă că triumful final al lui Iisus Hristos va pune capăt tuturor luptelor împotriva principiilor, puterilor şi virtuţilor, puterile demonice vor fi distruse şi aruncate în focul etern, iar diavolul se va reintegra cu natura sa şi astfel se va condamna singur la distrugere pentru că pentru el nu există scăpare nici la sfârşitul eonilor. Origen afirmă cu vehemenţă că diavolul nu se poate pocăi.15

Origen a fost primul gânditor creştin profesionist, el nu s-a temut de opinii imaginative sau de subiecte tradiţionale. Interpretarea apocatastazei eshatologice este optimistă, dar a creat violente contradicţii cu unii gânditori patristici contemporani sau de mai târzia Apoi, pe de alţi parte, a declanşat entuziasmul celor mistici, atât din Răsărit, cât şi din Occident, fapt care va dura secole. Pentru Origen apocatastaza eshatologică făcea parte dintr-un cadru mai larg, finalitatea unirii cu Dumnezeu în credinţa şi practica creştină.

NOTE:

n G.W.H. Lampe, „Lexicon Oxford”… p. 195.

2) Jérôme Gaith, „La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse”, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1953, p. 187.

3) Brian E. Daley, S.J., „The Hope of the early Church. A handbook of Patristic Eschatology”, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 47 – 49.

4) „Ibidem”, p. 50; în acest context I.G. Coman consideră: „Logosul vindecă şi ajută pe fiecare să se mântuiască, după ce va fi distrus moartea. Eliminarea morţii nu înseamnă distrugerea unei substanţe, ci a unui cuget şi a unei voinţe rele, care vin din moartea însăşi, nu de la Dumnezeu. Această distrugere nu este o non-existenţă a morţii, ci numai încetarea ei de a fi vrăjmaş şi moarte”. („Patologie”, vol. n… p. 372).

5) Brian E. Daley, „Op. cât”… p. 4.

6) A se vedea şi ediţia românească Origen, „Scrieri alese. Exegeze la Noul Testament”, Part. a II-a, P.S.B. 7, Trad. de T. Bodogae, Nicolae Neaga, Zorica Laţcu, E.I.B., Bucureşti, 1982, p. 14 – 68.

7) Brian E. Daley, „Op. cit.”… p. 51; v. şi Marin M. Branişte, „Eshatologia în concepţia lui Origen”, în „S.T.”, Seria a II-a, Sept-Oct X/1958, p. 442 – 445.

8) Amy Plantinga Pauw, „Origen's Doctrine of the «Apokatastasis Panton»”, în „Studia Biblica et Theologica”, no 14/1, 1986, p. 39.

9) Art. „Apocatastase”, în „D.E.C.A.”... p. 179 – 180.

10) Ioan G. Coman, „Patrologie”, vol. H... p. 373; v. şi Marin M. Branişte, „Art cât”, p. 448 – 449.

1” Amy Plantinga Pauw, „Art. cât”, p. 40.

12) Art. „Origene”, în „D.E.C.A.”... p. 1828 – 1837.

n) Amy Plantinga Pauw, „Art cât”, p. 41 – 43.

14) Art. „Resurrecţiondes Morts”, în „D.E.C.A. „... p.2165 – 2168.

1 S> Origen, „Scrieri alese. Peri Arhon (Despre Principii)”, Part a ITJ-a, P.S.B. 8, Trad de T. Bodogae, E.I.B., Bucureşti, 1982, p. 96 – 97; a se preciza că din lucrarea originală grecească se păstrează numai câteva fragmente. Cuprinsul complet, dar nu fără unele rectificări, în special, în părţile unde originalul s-a arătat că afectează profund dogma ortodoxă, se păstrează în traducerea latina efectuată de Rufin; v. şi Marin M. Branişte, „Art. cât”, p. 448 – 449.

16) Amy Plantinga Pauw, „Art cât”, p. 44.

17) „Ibidem”, p. 45 – 46.

18) Jean Daniâlou, „L’Apocatastase chez Saint Grégoire de Nysse”, în „Revue de Sciences Religieuse”, no 30/31, 1940, p. 329, 338 – 341.

19) Amy Plantinga Pauw, „Art. cât., p. 47.

20) Jean Danielou, „Origen”, New York, Sheed and Ward, 1955, p. 288 – 289.

21) „Ibidem”, p. 191 – 199.

22) Andrew Louth, „The Origins of the Christian Mystical Tradition from Plato to Denvs”, Oxford, Clarendon Press, 1981, p. 66.

Amy Plantinga Pauw, „Art. cât”, p. 49.

Marin M. Branişte, „Art cât”, p. 441 – 442; aici I.G. Coman consideră că Origen oferă o şansă de salvare celor neîmpăcaţi cu legea divină: „Purificarea sufletelor nelegiuite se realizează printr-una sau mai multe reîncarnări în alte lumi. Această afirmaţie nu este sigură, deoarece Origen pare a-şi schimba părerea. Calea purificării nu e totdeauna continuă, ci are şi reveniri, în general, pedepsele ale acelor şi ale demonilor sunt temporale. Când toate vor fi împăcate, va urma restaurarea sau apocatastaza tuturor, după care are loc venirea lui Hristos şi învierea cu trupuri duhovniceşti”. („Patrologie”, vol. ÎL „p.372).

— Brian E. Daley, „Op. cit.”, p. 52.

Art. „Resurrection des Morts”, în „D.E.C.A.”... p. 2165 – 2168.

Brian E. Daley, „Op. cât”, p. 53 – 56.

Idee prezentata în „Omilii la Iremia”, 1, 3; 2, 3 (Origen, „Scrieri alese. Din lucrările exegetice la Vechiul Testament”, Part. I, P.S.B. 6, Trad. de T. Bodogae, Nicolae Neaga, Zorica Laţcu, E.I.B., Bucureşti, 1981, p. 347 – 348, 363 – 364); şi în „Omilii la Evanghelia după Luca, 24 (Origen, „Scrieri alese. Exegeze la Noul Testament. Despre rugăciune. Filocalia”, Part. a II-a, P.S.B. 7, Trad. de T. Bodogae, Nicolae Neaga, Zorica Laţcu. E.I.B., Bucureşti, 1982, p. 115 – 116). „Brian E. Daley, „Op. câtv, p. 58.

Origen, „Despre Principii”... p. 256 – 257.

Origen, „Scrieri alese. Contra lui Celsius”, Part a IV-a, P.S3.9, Trad. de T. Bodogae, E.I.B., Bucureşti, 1984, p. 228.

4.3. REPERE IMPORTANTE ÎN EVOLUŢIA ESHATOLOGIEI, „DIN”. ŞI „PRIN” TEMPORALITATE „SPRE” ŞI „ÎNTRU” ETERNITATE. ÎN CADRUL GÂNDIRII PA TRISTICE RĂSĂRITENE

Vremea eshatologică, deşi se împlineşte la „finele” istoriei, nu este consecinţa unui proces al istoriei umanităţii. Acest răstimp, scufundat în eternitate, este ataşat la o nouă ordine de existenţă, la o stare finală de transfigurare, dincolo de limitele istoriei, „stadiu eternizat”, care este obiectul speranţei creştine. Lumea transformată substanţial începe din nou, scopul ei fiind nu finalitatea, ci veşnicia care se pierde în eternitate. De la întruparea lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, în istoria omului se manifestă împărăţia lui Dumnezeu şi, implicit, transfigurarea materiei şi fiinţei umane. De la Pogorârea Duhului Sfânt, a treia Persoană a lui Dumnezeu în Treime se introduce şi se susţine împărăţia lui Dumnezeu în istorie, transformând istoricitatea liniară, a timpului cronologic, exprimat prin aştrii Cosmosului, în prezenţă veşnică, eshatologică. În această viziune, istoria numai are trecut („anamnesis”), ci ea este total preocupată de anticiparea şi pregustarea concretă a veşniciei. Mai mult şi mai corect zis, istoria şi eshatologia formează un tot unitar, o unică realitate în iconomia mântuirii care nu se poate identifica cu timpul acesta subordonat firescului şi intenţiilor omului de a descoperi „misterele” Absolutului.1

4.3.1. SFÂNTUL JUSTIN MARTIRUL ŞI FILOSOFUL

Cel mai important şi cel mai inventiv dintre apologeţi, Sf. Justin Martirul şi Filosoful, sărbătorit şi cinstit de Biserica Ortodoxă, în fiecare an calendaristic, la 1 iunie, 2 a creat două opere care au

influenţat profund începuturile literaturii patristice, „Apologii” şi „Dialog cu iudeul Trifon” (155 – 165). Aceste opere au încercat să convingă pe cetăţenii romani şi pe evreii greci asupra moralei modeste a creştinismului şi asupra evangheliilor sale. În ambele cazuri, argumentul lui Justin Martirul se axează pe realizarea profeţiilor biblice, lucrarea şi personalitatea lui Iisus Hristos. Deoarece interesele lui au fost biblice, cât şi apologetice, Justin Martirul s-a bazat în mod frecvent pe ideea creştină asupra Judecăţii de Apoi şi recompensei sau pedepsei finale, făcând acest lucru în termenii familiari ai Apocalipsei ebraice.3

Justin Martirul arată că aceşti creştini sunt deosebiţi de ceilalţi cetăţeni prin faptul că au convingerea că persoanele păcătoase vor arde în focul etern în schimbul celor care unindu-se cu Hristos, implicit cu Dumnezeu, sunt scăpaţi de această suferinţă.4 Acesta este motivul pentru care creştinii îşi mărturisesc cu adevărat credinţa5 şi pentru care nu se tem de diferitele şi asprele persecuţii fizice şi morale. Dar revelaţia viziunii creştinilor nu este un lucru uşor pentru ei în opinia lui Justin Martirul. Aceasta este Judecata cea Mare a unui Atotştiutor şi Omnipotent Dumnezeu şi nu neapărat necesitatea sorţii.7 El este convins că zilele revenirii lui Dumnezeu, în care Hristos triumfător va prezida Marea Judecată, se apropie. Aceasta măreaţă şi teribilă zi va însemna Judecata de Apoi a întregii lumi, marcată printr-un foc care va arde totul9 şi care va purifica adevărul.10 Hristos „va apărea la Ierusalim” şi îi va distruge pe toţi duşmanii săi, 11 închişi fiind aici oamenii păcatului despre care vorbea profetul Daniel.12 în mai multe pasaje Justin Martirul sugerează că sfârşitul a început încă din timpurile lui din cauză că „numărul adevărurilor”, în viziunea lui, este incomplet pentru a fi inclus în împărăţia lui Dumnezeu.13 Probabil, consideră el, că „seminţele creştinismului” sunt motivul pentru care Dumnezeu acum se abţine să distrugă lumea.14 în timpul învierii şi a momentului când Judecata de Apoi va veni, Justin Martirul prevede anumite recompense pentru cei drepţi şi pedepse pentru cei păcătoşi, după moarte. Nu neapărat acest lucru se va referi la nemurire, sufletele oamenilor vor supravieţui printr-o anume senzaţie după moarte, suferinţele celor credincioşi se vor desfăşura într-un mai bun loc, în timp ce cele ale păcătoşilor se vor derula într-un loc rău”. Oricum, Justin Martirul arată că fiecare creştin adevărat aşteaptă că „noi vom primi înapoi propriile noastre corpuri, deşi ele vor fi moarte

şi îngropate în pământ, pentru că noi ştim că nimic cu Dumnezeu nu este imposibil”.16 Fericirea celor salvaţi, arată Justin Martirul, va fi în două etape, în prima ei vor sta în ţara care înainte a fost Canaan17 şi vor împăraţi acolo împreună cu Iisus Hristos pentru o mie de ani într-un renăscut Ierusalim, bucurându-se de toată pacea şi prosperitatea profeţită de Isaia.1* Regatul milenar, conform unui pasaj, este doar un preludiu al Judecăţii finale a lui Hristos, „apoi să o spunem pe scurt, va avea loc învierea eternă (definitivă şi totală – n.n.) şi Judecata tuturor voinţelor”. Alte pasaje prezintă o posesie eternă a sfinţilor asupra pământului sfânt, „după Sfânta înviere”. 2 Inima sfinţilor recompensaţi, conform lui Justin Martirul, în orice caz este „incoruptibilă şi prietenoasă”, ataşată etern lui Dumnezeu, 21 trăieşte o nemurire şi o vitalitate care include timpul şi accesorile lui naturale ca şi, de altfel, facultăţile interioare.22 Păcătoşii, pe de altă parte, vor primi înapoi „aceleaşi trupuri” pe care le-au avut, în scopul de a primi pedeapsa eternă, 23 împreună cu Satana şi demonii săi, 24 în gheena veşnicelor amărăciuni. În mod invariabil Justin Martirul şi Filosoful descrie pedeapsa eternă ca pe un foc nesfârşit.26 Toate aceste forme sunt privite în perspectiva eshatologică în cele două opere ale lui Justin. Lui i-au fost atribuite şi alte opere în antichitatea patristică şi mai multe fragmente lungi dintr-un tratat „Asupra învierii”, găsit în „Sacra paralela”, asociat cu lucrări ale Sf. Ioan Damaschinul. Oricum, probabil, aceste opere ale lui Justin Martirul confruntă obiecţia critică împotriva speranţei creştine pentru o înviere carnală în cercurile intelectuale greceşti, păgâne şi creştine, în timpul secolelor al doilea şi al treilea: din punct de vedere psihic fiind imposibil ca să se dea un flux constant materiei. Este impropriu zis că trupul este păcătos. Mai mult decât orice sufletul este centrul identităţii omeneşti, el este nemuritor, iar acest lucru va fi pe larg relatat în lucrările antignostice după moartea martirică a Sfântului Justin Filosoful.

4.3.2. CLEMENT DIN ALEXANDRIA

Întotdeauna a fost dificil să se caracterizeze poziţia filosofică şi teologică a lui Clement Alexandrinul (sfârşitul veacului al doilea şi începutul celui de-al treilea), primul reprezentant al tradiţiei alexandrine al culturii creştine greceşti. Un gânditor subtil şi complex, ca de altfel şi un scriitor didact şi aluziv. Clement se axează pe speculaţiile platonice, intelectualiste şi antropocentrice, pe cosmologia stoică, cât şi pe relaţiile mitice, ascunse şi esoterice ale apocrifelor din

Noul Testament şi pe documentele gnostice, toate acestea pentru a-şi elabora înţelegerea lui asupra speranţei creştine eshatologice. importanţa pe care el o acordă scopurilor tradiţionale ale acestor speranţe, cât şi interpretarea pe care el o sugerează din ele, variază cu caracterul operei pe care el a scris-o şi cu mediul din care provine auditoriul (de masă sau intelectuaâi). Indiscutabil că aceste caracteristici fundamentale ale eshatologiei lui Clement Alexandrinul sunt extrem de consistente, atât ele însele, cât şi stilul teologic.27

Profund convins asupra rolului disciplinei şi al controlului în realizarea idealurilor umane, Clement tinde să definească viaţa creştină preferând dezvoltarea în locul crizei eshatologice şi a deciziei. Adevăratul credincios poate învăţa perfecţiunea, înţelegând nuanţele vieţii în temporalitate şi în eternitate: „Este cu neputinţă ca cineva să nu fie «fiu al neascultării», ci «să se mute din întuneric la viaţă»". Într-adevăr „adevărul gnostic" care combină înalta virtute creştină şi învăţătura cu o viaţă de contemplare şi credinţă vie, ajunge la un asemenea nivel de libertate încât ajunge să se formeze şi să se creeze pe sine însăşi.29 într-o astfel de viaţă, moartea trupului este indiscutabil o trecere spre mai bine, o „eliberare către Domnul".30 Practicile ascetice prin care creştinul învaţă să împartă în viaţa dăruită drama salvatoare a lui Hristos se găsesc în cuvintele lui Platon „practica meditaţie pentru moarte" („melite tanaton").31 Astfel, niciodată moartea nu vine către discipolul creştin ca o surpriză neaşteptată. În altă ordine de idei, acceptând înălţarea, atât a trupului, cât şi a sufletului, gnostica lui Clement Alexandrinul l-a antrenat pe el însuşi să se elibereze de pasiuni şi de susceptibilităţi. El a învăţat să trăiască în lume ca un străin şi pelerin „mulţumind pentru fiecare zi şi rugându-se la Dumnezeu la plecare, la venire, rugându-l pe Dumnezeu să-i acorde un loc în ceruri".

Scopurile creştinului, în opera lui Clement din Alexandria, reprezintă eterna contemplare a lui Dumnezeu: „Sufletele gnostice, prin măreţia contemplaţiei lor, depăşesc vieţuirea oricărei ierarhii sfinte; şi, potrivit acestei vieţuiri, moştenesc locaşurile destinate celor îndumnezeiţi; sufletele lor sunt socotite sfinte între sfinţi şi, fiind mutate dintr-un loc în altul, ajung în locurile acelea, care sunt mai bune decât cele relativ bune, unde nu se mai bucură doar de contemplaţia dumnezeiască, aşa, ca în oglindă şi prin oglindă, ci se desfătează mai ales, atât cât este cu putinţă, de o privelişte cu adevărat curată, de care

nu se mai pot sătura sufletele care sunt cuprinse de dragostea cea mai presus de fire; au parte pentru vecie de o veselie necontenită pentru veacurile cele fără de sfârşit şi rămân încărcate de cinste prin identificarea lor cu cea mai înaltă treaptă de sfinţenie”. 33 Viziunea vieţii propuse va implica transformarea naturii vieţii noastre prezente, jsrietenia şi filiaţia cu Dumnezeu şi, nu în ultimul caz, „contopirea cu Dumnezeu”.

Astfel, Clement Alexandrinul a introdus aproape de sfârşitul notelor sale asupra Noului Testament o descriere a evenimentelor care trebuie să fie luate în seamă după cea de-a doua venire a lui Hristos, atunci când drept credincioşii creştini vor trece într-o stare de contemplare împreună cu îngerii, în viaţa fericită a cerurilor. Argumentându-se cu cuvintele „şi-a pus fruntea sub soare”. Ca referire la locul de împlinire eshatologică, Clement din Alexandria identifică aici soarele cu termenul de înger ai dreptăţii sau poate cu Dumnezeu însuşi. Aici îngerii cărora li s-au dat diferite sarcini să le îndeplinească în timpul prezent al creaţiei se vor reuni din nou „în prima casă a lor” şi nu vor avea altceva de făcut decât să-l contempleze pe Dumnezeu. Şi aici „în adevărata restauraţie” fiinţele umane se bucură de „tron şi

107

stăpânire” şi în acest timp îl vor avea pe Dumnezeu „odihnindu-se în ele” în acord cu diferitele grade de cunoaştere ale Lui. Cele mai avansate dintre ele vor deveni „copiii îngerilor pentru o mie de ani” şi apoi vor deveni profesorii altor fiinţe umane, învăţându-le ceea ce ele nu ştiu, ele însele devenind apoi îngeri. Multe din aceste imagini sunt redate de Clement Alexandrinul în lucrarea sa „Excerpte din Teodot şi extrase profetice” (între capitolele 56 şi 67). În „Stromate”, 36 Clement din Alexandria reeditează punctul de vedere ierarhic asupra cerurilor, sugerând faptul că fiinţele umane primesc diferite grade de glorie în ceruri, grade care se acordă cu cunoştinţa lor despre Dumnezeu pe care ele şi-au manifestat-o în timpul vieţii. Astfel, împlinirea umană în toată bogăţia ei este rezervată în timpul învierii celor care cred”. 37 Acum chiar în această viaţă cresdinciosului creştin perfect sau „gnosticului” i se permite o previziune a scopurilor sale pentru împlinire, după moarte şi înviere.38 Dragostea gnosticilor pentru Dumnezeu le transformă credinţa şi le permite să nu anticipeze speranţa prin cunoaştere, atât cât este posibil prin lucrurile pe care şi le doresc.39 „Prin dragoste viitorul este pentru el deja prezent”. 40

înălţarea spirituală şi viziunea umană asupra împlinirii, împreună cu stresul unei posibilităţi de anticipaţie mistică, de beatitudine eternă, într-o viaţă cu fapte bune şi cu contemplaţie, apar în notele private ale lui Clement Alexandrinul şi în scrierile esoterice, sub numele de stromateism. În opera lui mai cunoscută, Clement face aluzii la viaţa viitoare, în mod ocazional, fără a elabora prea mult în concordanţă cu tradiţia creştină a „aşteptărilor" după viaţă. Astfel, omilia lui „Cine este cel bogat, cine va fi salvat?", se sfârşeşte cu un tablou al „învierii la care sperăm, când la sfârşitul lumii îngerii radiind de fericire cântă imnurile şi deschid cerurile, pentru cei care sunt într-adevăr pocăiţi şi vor fi primiţi în rai, chiar de Salvatorul însuşi, Care vine să-i întâmpine… conducându-i spre lăcaşul Tatălui, spre viaţa eternă, spre ceruri". Astfel, de asemenea, Clement din Alexandria în „Pedagogul" prezintă manifestul lui pentru educaţia creştinilor mai puţin avansaţi, asemănând învierea trupului cu realizarea finală „a iluminării umane", 42 Hristos, tutorele şi păstorul oamenilor, „doreşte să salveze carnea mea învelindu-mă în roba incoruptibilităţii". 43 Mai mult, arătând că pentru acest motiv El însuşi S-a întrupat relevând imortalitatea care este adevărata frumuseţe.44

Urme ale tradiţiei apologetice, care încep prin Atenagora Atenianul, cu opera lui „Despre înviere", la fel ca şi anticipaţiile concepute de Grigore de Nyssa asupra învierii, sunt evidente în scurtele comentarii ale lui Clement Alexandrinul din „Ipotiposele" („Schiţe sau explicaţii concise" sau „Comentarii la Sfânta Scriptură"). Clement din Alexandria observă că sufletul nu este după moarte reunit simplu cu trupul. Sufletul, consideră Clement, nu este în mod obligatoriu nemuritor, dar este făcut incoruptibil de graţia divină prin credinţa lui, prin dreptate şi inteligenţă.45 Astfel, în anumite pasaje vorbeşte despre „pedeapsa focului divin". Clement, în general, consideră pedeapsa ca o măsură medicală temporară. Astfel, Providenţa ghidează şi judecă Universul ca să administreze pedeapsa doar ca o măsură de corecţie, sugerează Clement din Alexandria.46 Nicio astfel de pedeapsă (aspră – n.n.) nu este de prevăzut la un Dumnezeu Bun.47 Astfel, Clement interpretează imaginea tradiţională a Tartarului – o concepţie pe care filosof» greacă a împrumutat-o în viziunea ei de la gheena ebraică –, ca fiind o modalitate „de tortură colectivă în scopul disciplinei". 48 „învăţătura creştină", admite el, arată că „focul sfinţeşte nu carnea sau sacrificiul, ci sufletele păcătoase,

înţelegând prin foc nu flacăra din viaţa de zi cu zi, ci aspectul care face sufletul să treacă prin foc”. 49 Pentru motivul pe care gnosticul îl priveşte cu compasiune asupra celor care suportă disciplina după moarte şi sunt admişi spre căinţă împotriva voinţei lor pe diferitele trepte, 50 Clement Alexandrinul înţelege şi preţul şi scopul iubitor al suferinţei. În fapt, progresul oricărui suflet pentru cunoaşterea hii Dumnezeu, pare să includă în viziunea eshatologică a lui Clement, o lungă şi o dureroasă purificaţie, implicând materia de „debarasarea sinelui de pasiune”. Doar atunci când această cunoaştere a fost îndeplinită şi a purificat sufletul de înclinaţiile sale păcătoase, se poate afirma despre suflet că a atins perfecţiunea în eternitate: contemplarea eternă a lui Dumnezeu „împreună cu înţelegerea şi certitudinea” pe care Clement le numeşte „restaurare” („apokatastasis”).52

În cadrul acestei interpretări consistente asupra tuturor pedepselor, inclusă fiind pedeapsa după moarte, mai mult ca purificare, decât ca retribuţie, Clement din Alexandria poate fi considerat primul exponent creştin al doctrinei „suferinţei eshatologice a purgatoriului”; S3 el netezeşte drumul secolelor de speculaţie şi controverselor „purgatoriului” dintre teologii şi filosofii creştini. El este primul scriitor patristic care sugerează cu mare precauţie profunzimea relaţiilor din cadrul salvării universale pentru toate creaturile inteligente.

4.3.3. SFANŢUL VASILE CEL MARE

Unul dintre cei trei mari părinţi ai Capadociei, Sfântul Vasile de Cezareea (330/379), sărbătorit şi cinstit de Biserica Ortodoxă, în fiecare an calendaristic, la 1 şi la 30 ianuarie, atinge culmile cele mai delicate în gândirea patristică eshatologică. Admirator al lui Origen, în zilele lui de tinereţe, şi compilator, împreună cu Grigore de Nazianz, a antologiei unor pasaje din Origen – cunoscută sub denumirea de „Filocalia” –, Vasile al Cezareei dezvăluie în multe din operele sale o tendinţă origenistă în interpretarea imaginilor tradiţionale ale speranţei creştine, în termeni psihologici sau spirituali. Ca predicator sau preot, oricum, Vasile cel Mare s-a preocupat de prospectarea dreptăţii şi răsplăţii în viaţa creştinilor. Atunci când a îmbătrânit a devenit mai critic, vizavi de origenism, în termeni respectuoşi, şi mai sever în propriile lui speranţe privind viitorul lui şi al omenirii.

Astfel, în „Prologul” lui la opera „Moralia”, care are subtitlul „Cuvânt despre Judecata lui Dumnezeu”, 56 probabil, operă a ultimilor

săi ani, Vasile cel Mare pune accentul asupra seriozităţii cerinţelor lui Dumnezeu într-un fel în care s-ar părea că există o anumită doctrină a salvării universale. Observând că Sfânta Scriptură ne învaţă că orice păcat, oricât de mare sau mic ar fi, trebuie judecat cu aceeaşi severitate, deoarece el înseamnă neascultare în faţa lui Dumnezeu, şijgcă păcatul neştiinţei este privit în acelaşi fel de Dumnezeu ca şi păcatul înfăptuit. Vasile al Cezareei afirmă: „nu văd nicio iertare pentru toţi cei care sunt în contact cu orice poruncă dată de Dumnezeu, adică pentru toţi cei care nu au fost convertiţi, fiind infideli, fără de altfel să îndrăznească să se gândească că pot primi altceva. Toate acestea sunt în deplin acord cu textele Scripturii”. 59 în „Regulile mici”, Sfântul Vasile cel Mare al Cezareei, răspunde printr-un „nu” decisiv problemei dacă într-o zi va fi un sfârşit la orice fel de pedeapsă. Dacă s-ar putea imagina că focul iadului s-ar opri vreodată, acest fapt ar fi în favoarea diavolului, afirmă Vasile cel Mare. Mai mult, autorul nostru patristic arată că pedeapsa eternă nu va avea sfârşit, la fel ca şi viaţa eternă. Vasile al Cezareei foloseşte imaginile tradiţionale ale Judecăţii de Apoi, care va veni şi ale pedepsei eterne pentru a-şi îmbunătăţi argumentul în „Omilii” şi „Scrisori”, în special în cele care se adresează auditoriului monastic. Astfel în epistola „Către o fecioară care a căzut”, 60 îndrumă o femeie care şi-a abandonat viaţa ascetică ca să se gândească la ultimele zile, prospectându-şi judecata divină şi imediată a faptelor sale şi gândindu-se la „sfârşitul vieţii noastre de zi cu zi”. Atunci când vine acest sfârşit, Hristos va veni din nou „să judece viii şi morţii, şi să răsplătească pe fiecare după faptă”. Atunci păcătosul va fi confruntat cu pedeapsa nesfârşită în iad fără putinţă de a scăpa. Această prospectare a judecăţii nu este un mit, ne avertizează Vasile cel Mare, în finalul lucrării „Omilie în timp de foamete şi secetă”, sugerând că aceasta” este o învăţătură proclamată de o voce care nu poate minţi”. 61

Vasile cel Mare zugrăveşte pedepsele iaduluiz cu o vivacitate fără precedent în „Omilia la Psalmul 33”, pentru a completa promisiunea psalmistului de a-şi învăţa copiii, probabil în comunităţile ascetice, despre „frica de Domnul”. 63 Cel care a făcut mult rău în viaţă, arată Vasile cel Mare, „se va confrunta cu frica, îngeri cu privire îngrozitoare care scot foc din piepturi şi cu privirea îngheţată din cauza caracterului lor rău; întunecarea şi frica diavolească vor fi ca noaptea. Va fi o beznă totală, o negreală impenetrabilă; foc fără

strălucire care are puterea de a arde fără a da lumină, apoi imaginează-ţi un fel de căldură care este veninoasă şi carnivoră, care poate devora fără să fie simţită şi care cauzează dureri incomensurabile prin muşcăturile ei. Apoi, gândeşte-te la cea mai rea dintre pedepse: reproşul şi ruşinea eternă. Temeţi-vă de lucrurile acestea; şi temându-vă scoaţând dorinţa de rău din sufletele voastre". 64 într-un alt pasaj, în acest grup de omilii, Vasile cel Mare face portretul lui Satana, „prinţul acestei lumi", întocmai precum examinează „pe atleţii Domnului după ce au murit, pentru a vedea dacă au înviat fără să fie însemnaţi". *5

În alte pasaje ale „Omiliilor la Psalmi", Vasile cel Mare zugrăveşte pe cel bogat, mai mult alegorizând întâmplarea evidenţiată de Origen, decât vorbind despre speranţa lui Hristos. Astfel, el sugerează în „Omilia la Psalmul 48, 2", că propria noastră conştiinţă este singurul acuzator în Judecata lui Dumnezeu.6* Mai mult, pentru cei care au urmat învăţătura lui Hristos, Vasile cel Mare consideră: „Socot, însă, că atleţii viteji ai lui Dumnezeu au luptat destul în viaţa lor cu duşmanii cei nevăzuţi; dar după ce au scăpat de toate prigonirile lor, când ajung la sfârşitul vieţii, sunt cercetaţi de Stăpânitorul veacului, ca să-i ia în stăpânire, dacă ar găsi că au răni de pe urma luptelor sau unele pete şi urme de păcat; dacă, însă, vor fi găsiţi fără urme şi fără pete de păcat, îi lasă să se odihnească liberi în Hristos, pentru că au fost nebiruiţi". 67

Împlinirea deziderătelor umane după moarte, aşa după cum adesea le descrie Vasile cel Mare, se datorează, în mare parte, „sufletului spiritualizat" conceput de gândirea lui Origen. „Binecuvântatul nostru sfârşit" în faţa căruia viaţa noastră se scurge încet, prin paşi meticuloşi, „reprezintă cunoaşterea Domnului", conform tratatului său „Despre Sfântul Duh", 61 acest lucru însemnând „să devii întocmai lui Dumnezeu", atât cât este posibil pentru natura umană", prin transformarea efectului de cunoaştere.69 Această cunoaştere, care-l face pe om asemenea lui Dumnezeu este lucrarea Sf. Duh, care purifică şi înalţă pe cei ce-L primesc şi „îi transformă pe oameni spirituali, prin implorare cu sine însuşi". Realizarea finală a acestei împăcări şi viziuni nu este posibilă decât după înviere, atunci când fiinţele umane vor fi eliberate de „vâlu Teare se află peste slăbiciunile şi carnea lor prezentă şi vor avea calităţi ca şi îngerii.71 Vasile cel Mare nu întârzie să-şi dezvăluie starea de beatitudine în

imagini lumeşti (temporale), dar se mulţumeşte să descrie aceste imagini terestre astfel: „Ţara aceea este ţara celor vii, în care nu-i noapte, nu-i vis, nu-i amăgirea morţii, în care nu-i mâncare, nu-i băutură, proptelele slăbiciunii noastre; nu-i boală, nu-i suferinţă, nu-s spitale, nu-s tribunale, nu-s neguţătorii, nu-s meserii, nu-s bani, nu-i conducerea celor răi, nu-i pricină de războaie, rădăcina vrăjmăşiei, ci e ţara celor vii, nu a celor care mor din pricina păcatelor, ci a celor ce trăiesc viaţa cea adevărată, viaţa în Hristos Iisus". 72

4.3.4. SFANŢUL GRIGORE DE NAZIANZ

Grigore de Nazianz (329/330-C.390), sărbătorit şi cinstit de Biserica Ortodoxă, în fiecare an calendaristic, la 25 şi 30 ianuarie, 73 prietenul de o viaţă al lui Vasile al Cezareei şi într-un fel „susţinătorul" interesat al acestuia, om de temperament retras, implicat mai puţin în obligaţiile pastorale şi administrative (episcopale), comparativ cu prietenul său. Cunoscut ca „teologul", de către tradiţia grecească târzie, Grigore de Nazianz s-a lansat cu toată deschiderea în apărarea argumentelor „ariene" sau „eunomiene" şi a contribuit la crearea celei mai precise şi subtile formulări de nuanţă ale doctrinei ortodoxe asupra lui Dumnezeu în literatura patristică greacă. În profunzimea sa, oricum Grigore Teologul a rămas un introvertit retor creştin, mai mult decât un gânditor speculativ, original şi profund: scopurile lui, cât şi interesele sale, au fost mai mult literare şi religioase, decât dialectice şi analitice şi ca rezultat, opera sa, de obicei, nu ne oferă noi căi de dezvoltare filosofică şi teologică sau comprehensivă a tradiţiei timpului.

Această lipsă de dezvoltare sistematici este vizibilă în modul prin care Grigore de Nazianz tratează eshatologia. Un număr mare din cuvântările şi poemele sale conţin aluzii la concepţiile creştine (patristice), tradiţionale, despre sfârşitul vieţii şi istoria umană. Acestea sunt adesea pasaje cu mare putere, în care discursul tinde să devină poetic, mai mult decât literar sau profetic. În „Poeme morale", de exemplu, descrie existenţa după moarte prin zugrăvirea lui Hades74 şi apoi prezintă fatrtul că „ultima zi" va aduce pentru cei slabi focul etern, întunericul şi dogoarea. Alte pasaje oferă o interpretare mai sofisticată, teologică, a acestor aşteptări. Astfel, în „Cuvântarea a XVI-a", Grigore de Nazianz dezvoltă acelaşi cadru pictural al „judecăţii care va veni", 76 în care timpul se va opri, mai bine zis va inintmtr-o altă dimensiune, în eternitate. Folosindu-se de imaginea tradiţiei

apocaliptice pentru a zugrăvi detaliile scenice, nu clarifică niciodată dacă miezul dramei va fi. interior şi spiritual. Datorită păcatului sufletul omului ajunge în faţa lui Dumnezeu; uniunea sufletului cu Dumnezeu este esenţa împărăţiei Divine şi chinul fundamental al celui damnat este „depărtarea de Dumnezeu şi mustrările de conştiinţă care nu au

80

limită”. 79 Palegiricul lui despre fratele lui Cezarius, „Cuvântarea a VII-a”, conţine de asemenea descrierile sale despre bucuriile din rai, un număr de referiri la lumina şi compania îngerilor şi sfinţilor. Despre soarta împlinirilor creştine, aici şi oriunde, în opera hii Grigore de Nazianz, aflăm cea mai perfectă descriere şi viziune asupra imensităţii Binelui în Rai, 82 şi omniprezenta „învăţătură” prin care Eternul Mire al Cerului va comunica cu „sufletele care au venit spre El”.

În inima lui Grigore Teologul a fost mereu o atenţie critică faţă de gândirea origenistă, simpatizant cu interpretarea spirituală alexandrină a imaginii lui Iisus Hristos, câte o dată tinzând să reveleze stilul în aceste imagini picturale de o mare profunzime, mai bine decât să explice aceste imagini prin alegorie. Grigore de Nazianz, în general, emfazează – cu un adevărat paradox şocant – că spiritul economiei divine îl reprezintă participarea fiinţei umane, ca existenţă creată în îndumnezeire. Logosul divin „îşi asumă sărăcia trupului meu întocmai cum eu însumi bogăţiile îndumnezeirii sale. Dumnezeirea este plină de aceste lucruri, încât şi eu pot să împart cu ea o bucăţică din această plinătate”. ** Sfântul Duh poate fi dovedit în mod egal de la Tatăl şi Fiul prin faptul că „el mă transformă în Dumnezeu, călăuzindu-mă spre dumnezeire” prin botez.8 Această împlinire în uniunea cu Dumnezeu, pentru Grigore de Nazianz, va fi deasupra oricăror împliniri ale cunoaşterii: în mod particular înţelegerea de către fiinţa umană a trinităţii lui Dumnezeu, pe care acum o cunoaştem doar ca mister.86 Asupra a două enigme din eshatologia origenistă, natura purgativă a oricăror pedepse şi speranţa pentru salvarea universală, Grigore de Nazianz oferă o precauţie, un suport nedogmatic al poziţiei origeniste. Astfel, după ce îşi arată scopul referitor la poziţia riguroasă a novaţioniştilor privind botezul, Grigore de Nazianz arată că este mulţumit să-i lase în pace, să apuce pe drumul lor, recunoscându-i ca necredincioşi la „drumul lui Hristos”, altfel spus, ei vot fi nevoiţi să

primească un dureros „botez al focului", mai devreme sau mai târziu.87 în alt context, 88 Grigore Teologul face apel la Noul Testament pentru a arăta şi explica nuanţa rădăcinilor aşteptării raiului, care rămâne în cadrul lucrărilor omeusşti, dar în final ele sunt măcinate de focul purificator al lui Dumnezeu.89 într-un faimos pasaj „Despre botezul sunt", 90 Grigore de Nazianz arată succint că ar fi bine dacă ne-am purifica cu focul lui Hristos, care vine în valuri spre pământ şi autorul nostru mai adaugă: „cunosc eu un foc care nu este purificator şi care avertizează… iar unii ar prefera să privească mai îngăduitor focul.

În afară de acestea, Grigore de Nazianz tace speculaţii privind umanismul istoriei creaţiei, dar se referă la ultima fază a sufletului, într-un pasaj important dintr-una din cele patru lucrări de ale lui. Ne referim la celebrele „Cuvântări teologice", în termeni care sunt puţin apropiaţi de origenism, de pildă, referitor la uniunea tuturor creaturilor raţionale cu Dumnezeu. „Dumnezeu este totul în tot", în timpul restaurării universale (în timpul apocatastazei), la sfârşitul istoriei umane. Prin aceasta „nu înţeleg pe Dumnezeu Tatăl, întocmai cum Dumnezeu Fiul, se va dispersa de El, întocmai unei torţe dintr-o flamă imensă care apoi se întoarce în El". Nici stabilienii nu au fost corupţi de acest pasaj.93 Mai mult el afirmă: „Eu înţeleg pe Dumnezeu ca un tot, într-un timp în care numai suntem mulţi, aşa cum acum suntem marcaţi de mişcările şi pasivitatea noastră, iar în noi nu arde nimic din ceea ce putea fi Dumnezeu, nici măcar cât de puţin; atunci putem fi pe de-a întregul ca Dumnezeu, receptivi la Dumnezeu în întregul Lui şi numai în Dumnezeu. Acestea, mai presus de toate, reprezintă perfecţiunea spre care tindem". 94 Grigore de Nazianz nu speculează detaliile fizice ale învierii sau nu oferă vreo apologetică asupra vericităţii ei, dar el reflectă într-un mod general, în cuvântarea de la înmormântarea fratelui Cezarie, atât despre împlinirea finală a trupului, cât şi despre „stadiul intermediar", dintre moarte şi înviere. Aici el face diferenţa dintre nuanţa caracteristică a tradiţionalismului şi interpretarea ascunsă: „eu cred că aceste cuvinte ale înţelepciunii, pe care fiecare suflet bun, iubit de Dumnezeu, părăseşte trupul şi imediat începe să simtă şi perceapă bine cuvântările care-l aşteaptă, întocmai întunericului care a fost îndepărtat de lumina care a răsărit… şi el simte o fantastică plăcere şi exaltare, mergând la întâlnirea cu Dumnezeul lui… apoi, puţin mai târziu, va căpăta o. materializare mai

delicată, care este deasupra tuturor lucrurilor de pe pământ şi cu care se va contopi într-o înţelegere perfectă; într-un anumit fel bine, cunoscut lui Dumnezeu, Cel care le îmbină pe toate şi le poate destrăma în acelaşi timp, El va intra împreună cu trupul pentru a moşteni gloria eternă.95 Şi astfel cum sufletul împarte în această strânsă uniune cu trupul durerile şi necazurile, tot aşa va împărţi şi bucuria de a fi un corp comun în sine însuşi şi înăuntrul spiritului şi raţiunii lui Dumnezeu, fiinţa muritoare şi schimbătoare care se dizolvă într-o viaţă”. 96 în această uniune, spiritualizând speranţa lui Origen şi a urmaşilor lui, el exprimă balanţa şi patosul artisticului clasic.

4.3.5. SFANŢUL GRIGORE DE NYSSA

Sfântul Grigore de Nyssa (cca. 335 – 394), sărbătorit şi cinstit de Biserica Ortodoxă, în fiecare an calendaristic, la 10 ianuarie, cel mai tânăr frate al lui Vasile de Cezareea, el însuşi a fost un deplin şi pasionat retor, în realitate un gânditor patristic mai original decât Vasile cel Mare sau Grigore de Nazianz, a dus mai departe tradiţia spiritului şi intelectualismului lui Origen, cu o inegalabilă subtilitate şi profunzime.9 Reformularea eshatologiei lui Origen, deja făcută parţial de Metodiu de Olimp, a avut o influenţă preponderentă în patristica greacă ce va urma şi în teologia bizantină ulterioară. Subiectul din eshatologia lui Origen, asupra căruia Grigore de Nyssa îşi axează cercetările, reafirmând-o, este tema apocatastaziei, speranţa pentru salvarea universală; în plus, acesta restaurează creaţia intelectuală, ducând-o către o „originală” unitate cu Dumnezeu, printr-o beatitudine contemplativă.

Pentru omenire, Grigore de Nyssa identifică învierea promisă cu primul stagiu al apocatastazei: pentru „învierea care ne-a fost promisă nouă, nimic altceva decât restaurarea căderii către stadiul ei primordial”. „Sufletul şi limitele vieţii noastre zilnice în această lume”, arată autorul nostru patristic în ceremonialul său „Asupra morţii”, „reprezintă restauraţia fiinţei umane către stadiul iniţial care nu este altceva decât o asemănare cu realitatea divină”. 98

Oricum, în mod evident, Grigore de Nyssa reia noţiunea lui Origen în ceea ce priveşte „stadiul original”, care se confundă cu existenţa preistorică a sufletelor fără trup şi ideea că starea fiinţei umane, prezenţa corporală, este rezultatul unei „căderi”. O asemenea teorie, subliniază el, exclude speranţa într-o salvare ultimă, de vreme ce sugerează faptul că fiinţa umană se află acum într-un stadiu mai

slab decât se afla înainte de prima cădere. Mai mult decât atât, acest lucru implică faptul că într-adevăr o viaţă de contemplare cerească nu este scutită de păcat, astfel încât numai funcţionează regula unui ciclu final al restauraţiei şi sfârşitului căderii. Ceea ce este „restaurat" sau recăpătat prin înviere, în viziunea lui Grigore de Nyssa, este mai înainte de toate perfecţiunea actuală a „împlinirii creaţiunii raţionale, care printr-o realitate posibilă este etern prezentă în mintea lui Dumnezeu". În mintea lui Dumnezeu un „a cronos" (sau eternitate) preexistă umanităţii (din punct de vedere istoric) şi este cuprins de raţiunea creaturilor în mod gradat, în timp. 01

Imensitatea exprimată în limbaj biblic reprezintă „imaginea lui Dumnezeu", creată în final de realitatea existenţei umane, înfăptuită printr-un act divin, care a creat bărbatul şi femeia, care în eonul actual sunt căsătoriţi prin tensiunile şi ambiguităţile existenţei carnale.102 Reînvierea nu este altceva decât restaurarea (apokatastasis) „formei originale", arată Grigore de Nyssa în „Despre facerea omului". Restaurarea naturii umane în starea perfecţiunii pierdute este teoria permanentă a gândirii lui Grigore de Nyssa. Pe de altă parte, apocatastaza reprezintă pentru gânditorul nostru patristic realizarea „în număr mare" a indivizilor umani, care au caracteristicile trupeşti şi spirituale întocmai ca cele ale lui Adam, cel dinaintea păcatului. Este un proces în care trebuie să urmeze legile şi să urmeze vicisitudinile unei creşteri gradate şi organice, dar numai într-un final se va împlini în fiecare membru al speciei umane, toţi oamenii aparţinând unei seminţe originale din care toate au crescut în temporalitate spre veşnicie. °3

În orice caz Grigore de Nyssa clarifică speranţele lui Origen printr-o salvare universala, astfel puţine pasaje din opera lui fac aluzie la excluderea credincioşilor din cetatea lui Dumnezeu1 sau despre pedeapsa eternă.105 Grigore de Nyssa vorbeşte astfel în multe alte locuri deoarece el crede că planul lui Dumnezeu, în final, se va realiza în orice fiinţă umană. Comentânt dorinţa generală a tuturor forţelor, nu numai pentru faptul de a fi salvate de la distrugere, dar şi pentru a se uni cu Dumnezeu, Grigore de Nyssa observă la sfârşitul lucrării „Omilii despre Cântarea Cântărilor": „Căci ce s-ar afla mai presus de asemănarea cu Dumnezeu? Aşadar, la prima creaţiune, sfârşitul a apărut nemijlocit împreună cu începutul şi firea a început să existe de la desăvârşire. Dar odată ce s-a predat morţii prin alipirea la păcat şi

astfel a căzut de la stăruinţa în bine, nu recapătă deodată desăvârşirea, ca la prima creaţiune, ci înaintează pe o anumită cale spre mai bine, lepădând cu încetul, printr-o succesiune şi într-o ordine, împătimirea, cele contrare firii. Căci la prima creaţiune nu era nimic care să împiedice desăvârşirea firii, ca să se săvârşească odată cu apariţia ei, neexistând răutate. Dar la a doua creare, era de trebuinţă ca revenirea la primul bine să fie legată de străbaterea pe rând a unei distanţe, deoarece înţelegerea noastră, înlănţuită prin răutate de împătimirea materială, leapădă cu încetul răul împreună crescut cu ea, răzându-l ca pe o coajă ce învăluie, prin vieţuirea cea mai aleasă”. 106 Această restaurare către unitate îi va atinge pe cei „care acum se află în păcat, „107 şi va include chiar şi pe acei care în mod prezumtiv sunt condamnaţi la iad în concordanţă cu cele afirmate în lucrarea „Despre viaţa lui Moise”. 108

Motivul principal pe care Grigore de Nyssa îl oferă în favoarea acestei poziţii este că râul reprezintă corupţia imaginii de bine şi nu-l consideră ca fiind o substanţă de sine stătătoare şi pentru acelaşi lucru răul trebuie să aibă un sfârşit. Dar binele ca un lucru obişnuit, are caracteristica pozitivă a permanenţei.109 Răul şi moartea sunt creaţii ale fiinţei umane, nu ale lui Dumnezeu. Natura umană prin dinamismul ei natural, mereu se roteşte în jurul binelui, 110 astfel finalitatea răului reprezintă că ziua oricărui suflet, oricât de pervertit ar fi la începuturile lui, va sfârşi prin a fi posedat de bine. Abilitatea sufletului uman în a percepe binele naturii divine înseamnă două lucruri: faptul că în permanenţă se îndreaptă spre Dumnezeu şi are o capacitate de a-şi dărui viaţa Lui. Grigore de Nyssa consideră ca axiomatic raptul că această capacitate nu poate fi mereu frustrată. Învierea trupului reprezintă un moment cheie în concepţia lui Grigore de Nyssa privind împlinirea umană finală. Acest fapt reprezintă un eveniment pe care autorul patristic îl redă adesea ca pe un prim stagiu al apocatastazei, astfel spus al întoarcerii umanităţii la forma ei originală şi ideală. Motivul acestui fapt nu stă numai în ideea tradiţională a Bisericii Creştine primare privind speranţa în înviere, pe care Grigore de Nyssa o acceptă ca parte integrantă a credinţei ortodoxe, 112 dar şi în antropologia lui Grigore de Nyssa: pentru el omul nu este numai un suflet care în faza finală se întrupează pentru a se înfrâna, ci o materie adevărată, cu o dimensiune materială şi spirituală, create concomitent şi împreună şi care depind una de alta pentru a-şi duce existenţa.113

Doar atunci când această compoziţie îşi recapătă forma completă, atunci fiinţa umană va realiza deplin imaginea lui Dumnezeu, aşa cum au fost făcuţi Adam şi Eva la creaţie.

Grigore de Nyssa dezvoltă în antropologia sa, în realitate, o nouă apologetica privind înţelegerea învierii. Datorită coerenţei interioare a persoanei umane, sufletul care păstrează în mod integral, în el însuşi, forma (eidos), anume că principiul este acela a unei continuităţi a schimbării, recunoaşte faptul că forma îşi pune amprenta în fiecare particulă a trupului, chiar şi după moarte şi descompunere. Astfel sufletul este capăt*H % înviere să-şi „atragă din nou către el ceea ce îi aparţine". 114 în fapt, sufletul ca o substanţă spirituală necircumscrisă îşi conservă toţi atomii trupului nemuritor, «t-orită faptului că ei sunt răspândiţi în Univers „şi nu există în lume nicio forţa care să îndepărteze aceasta coeziune".115 De asemenea, din această antropologie rezultă şi caracterul trupului care se ridică la ceruri, aşa cum Grigore de Nyssa îl înţelege. Autorul nostru afirmă că acesta va fi identic cu trupul prezent, şi la fel de recunoscut ca acesta, de această dată el va fi „suplu şi eteric", în realitate „cu o strălucire şi o mult mai atrăgătoare frumuseţe". 116 în mod corespondent, „el trece prin moarte, ca o caracteristică care rezultă din păcatul şi dezordinea felului nostru de „trai: dezonoarea, asta vreau să spun, şi corupţia şi slăbiciunea şi caracteristicii vârstei". 117 Numai vor exista diferenţele sexuale care sunt acum necesare pentru procreare. Hrana care determină procesul de îmbătrânire şi decadenţă, va fi de această dată pentru persoana în viaţă o dorinţă din ce în ce mai crescândă pentru Dumnezeu, transcendând sufletul persoanei în mod constant peste propriile limite. Acest lucru reprezintă, într-adevăr, să-l vezi pe Dumnezeu, remarcă Grigore de Nyssa în lucrarea sa referitoare la viaţa lui Moise: „niciodată să nu atingi saţietatea în dorinţa ta; trebuie să priveşti mereu prin prisma posibilului ca să capeţi dorinţa de a vedea mai mult, până la ardere". 118

În marea majoritate a operei lui, reflecţiile lui Grigore de Nyssa despre împlinirea creştină sunt centrate pe caracterul spiritual, ca o contemplaţie eternă, care se face asupra salvării colective, a întregii umanităţi la sfârşitul veacurilor (istoriei umane). Oricum, în mod ocazional, el vorbeşte în termeni mult mai concreţi şi tradiţionali despre răsplata pe care o primesc indivizii, imediat după moarte.

Pentru a participa la mişcarea eternă a „Judecăţii de Apoi",

pentru a-L cunoaşte şi a-L iubi pe Dumnezeu, fiecare fiinţă umană are nevoie de purificare atât trupească, cât şi sufletească. Pentru Grigore de Nyssa aceasta este nevoia fundamentală, atât în ascetica creştină, cât şi în pedeapsa tradiţională pe care creştinii o aşteaptă după moarte. Aşa cum am mai arătat, Grigore de Nyssa înţelege căderea fiinţei umane ca o alegere voluntară făcută de strămoşii umanităţii, o alegere care statuează în descendenţii lor „în votul de a păcătui” („înrădăcinarea râului”! Efectul acestei alegeri în favoarea răului a fost faptul că s-a distorsionat frumuseţea imaginii divine în care specia umană a fost creată. Pentru a restaura această frumuseţe, pentru a revela imaginea autentică a omului învăţat să-l cunoască şi să-l iubească pe Dumnezeu, se solicita un proces dificil şi dureros de „spălare”, pe care Grigore de Nyssa îl descrie prin cuvinte vii.119 Dar de asemenea, purgatoriul nu este realizat înainte de moarte, el trebuie să aibă loc după înviere, pentru a putea pregăti fiinţa umană să participe în viaţă pentru şi întru Hristos. La sfârşitul „Cuvântărilor catehetice”, Grigore de Nyssa reaminteşte cititorilor lui că „focul” şi „căldura” tradiţională, asociate cu pedeapsa purgativă, sunt foarte diferite de acelea cunoscute pe pământ. Faptul că ele sunt descrise ca fiind „eternul” este de îndeajuns să sugereze caracterul lor dintr-o altă lume. Deşi sunt eterne, oricum Grigore de Nyssa nu specifică nicăieri faptul că păcătoşii vor fi pedepsiţi etern. O asemenea pedeapsă poate doar să fie numită ca fiind de răzbunare şi, în acest sens, Grigore de Nyssa clarifică că Dumnezeu nu este răzbunător. El vine „doar să separe binele de rău şi să-l transforme într-o comunitate binecuvântată „.12°

Creştinii care recunosc nevoia de purificare pot să înceapă în viaţa lor, prin practici voluntare, penitenţă şi ascetism – în mod special prin celibat – şi printr-o viaţă dăruită celor sfinte, viaţă contemplativă, adevărată şi frumoasă, destinată lui Dumnezeu. Rezultatul unei astfel de discipline autoimpuse este libertatea şi o mai bună introspecţie în ceea ce priveşte adevăratele valori ale existenţei umane.121 Acesta este începutul unui proces educaţional necesar, Grigore de Nyssa observând în maniera origenistă, un proces în care unul este purificat în viaţa prezentă prin cumpătare şi „filosofie” sau după ce părăseşte această lume temporală prin amestecarea lui cu focul purificator. Purgatoriul pentru Grigore de Nyssa este simplu: durerea, cu adevărat rostul întoarcerii zilelor lui Dumnezeu, pentru care toate creaturile

raţionale vor fi deja pregătite. Oricât de sofisticată ar fi pregătirea pentru aceste zile, Grigore de Nyssa este convins că odată mulţi dintre oameni vor atinge aceste culmi, concomitent cu revărsarea temporalităţii în veşnicia lui Dumnezeu.

4.3.6. SFÂNTUL IOAN GURĂ-DE-AUR

Sfântul Ioan Hrisostom (344/354 – 407), arhiepiscopul Constantinopolului, cinstit şi sărbătorit de Biserica Ortodoxă, în fiecare an calendaristic, la 30 ianuarie şi 13 noiembrie, este cel mai celebru predicator al auditoriului creştin grec, părintele şi scriitorul bisericesc ale cărui opere au supravieţuit în număr extrem de mare. El s-a concentrat pe atenţia auditoriului lui, pe ceea ce creştinii aşteptau despre sfârşitul lumii (Judecata de Apoi), temele eshatologice abundând în predicile sale, devenite faimoase în întreaga Biserică Creştină, nu prin consistenţa detaliului care poate fi uşor sistematizat, ci printr-o puternică amprentă emfatică care-l caracterizează pe acest talentat autor şi retor patristic.122

Într-un număr de pasaje Ioan Gură-de-Aur repetă convingerea tradiţională că sfârşitul lumii este aproape, subliniind că unul dintre semnele acestui lucru este faptul că evanghelia este predicată în toată lumea.123 Dacă apropierea sfârşitului lumii este o cauză de îngrijorare pentru creştini, Ioan Gură-de-Aur reamintindu-le faptul că moartea fiecăruia dintre creştini este aproape, acest lucru are pentru aceştia „acelaşi înţeles" ca şi când creştinii au fost chemaţi la pocăinţă.124 Fiecare dintre oameni este îndrituit în mod natural să cunoască când va veni sfârşitul lumii, considerând că multe dintre aceste idei rămân doar curiozităţi pentru fiecare creştin, dar Ioan Gură-de-Aur afirmă că începutul sfârşitului a început cu Adam şi sfârşitul fiecăruia dintre creştini reprezintă o imagine a sfârşitului general.123

Învăţătura lui Ioan Gură-de-Aur, privind învierea trupului, este profund tradiţională. Pentru creştinii greci care caută argumente pentru a stabili credibilitatea speranţei creştine, el oferă într-un stil sumar, anumite formule apologetice familiare, inclusă fiind puterea lui Dumnezeu de a crea din nimic.126 Dar Ioan Gură-de-Aur insistă asupra faptului că niciun argument nu este necesar pentru credinciosul creştin: în primul rând, pentru că cel care a avut revelaţia este plin de credinţă; în al doilea rând, pentru că problema însăşi nu admite introspecţie intelectuală.127 Această credinţă populistă asumă faptul că acelaşi corp se va înălţa, corpul pe care-l cunoaşte creştinul

din viaţa trecătoare nu este alt corp, ci doar unul îmbunătăţit. 128 Ideea misterului salvării naturii umane actuale, în realitate, este conţinută în învăţăturile Sf. Pavel, în sensul că „acest trup păcătos trebuie să se îmbrace în puritate".129 împreună cu această transformare natura umană materială se transformă şi astfel întreaga lume se schimbă şi ia o formă incoruptibilă.130

Discuţiile despre judecată şi recompensare reprezintă un punct important în ochii lumii creştine, pentru morala creştină; dacă bunătatea nu este recompensată şi răul pedepsit după această viaţă (în mod particular vorbind despre binele care suferă toată vremea şi slăbiciunea care prosperă în lumea actuală) nu ar exista sensul justiţiar fundamental şi credinţa oamenilor în Providenţa lui Dumnezeu.131 Astfel, creştinătatea prezintă scena Judecăţii de Apoi cu multă amănunţime.132 într-adevăr evaluarea morală este atât de importantă pentru el şi prospectarea revelaţiei în totalitatea ei, atât de teribilă, încât dacă n-ar exista gheena ce fel de pedeapsă ar putea exista ca să îndepărteze o asemenea injustă faptă şi să fie de-a dreptul corectă? Din alte puncte de vedere Ioan Gură-de-Aur nu doreşte să speculeze locul unde se află gheena cu excepţia faptului că arată că este dincolo de lumea timpului acesta. Gândirea patristică cheltuie mult timp cu discuţiile despre damnaţie, descriind-o în detalii amănunţite. Astfel, în „Omilii la Evrei", Ioan Gură-de-Aur descrie chinul infernului: „Întocmai celor condamnaţi pe viaţă să lucreze în mine şi care nu-şi vor vedea familiile niciodată, nu-i vor vedea decât pe gardienii lor, aşa va fi aici – şi încă nu aşa, ci mult mai rău. De aici, cineva poate să ceară îndurare împăratului şi prizonierul să fie eliberat – dar din partea aceasta nimeni. Ei nu vor scăpa de aici şi vor rămâne măcinându-se într-o asemenea agonie, încât nu poate fi exprimată în cuvinte". 134 Focul iadului este de o asemenea natură, explică Ioan Gură-de-Aur, încât nu se consumă niciodată unda de lumină, ci arde etern şi trupurile sculate după moarte ale damnaţilor fiind nemuritoare, vor fi capabile să îndure o asemenea pedeapsă eternă.135 în ciuda faptului că gradele de pedeapsă din iad vor fi diferite, depinzând de gravitatea păcatului şi de gradul în care păcătosul, deja, a suferit pentru el pe pământ, Ioan Gură-de-Aur insistă asupra faptului că acest condamnat rămâne în infern pentru veşnicie.136 Avertismentele lui Dumnezeu despre pedeapsa Sa, nu sunt vorbe fără ţintă, nici simple povestioare „cu efect pedagogic".

Pedeapsa pentru Ioan Gura-de-Aur este modul lui Dumnezeu de a conserva instinctele umane şi astfel de a-şi dovedi bunătatea „din cauză că El nu doreşte să-i lase pe oamenii buni să devină răi”.

În reflecţiile sale asupra pedepsei păcătoşilor Ioan Gură-de-Aur oferă o conştiinţă de sine, antiorigenistă. Spre exemplu el respinge ideea că pedeapsa lui Dumnezeu este mereu curativă. Pedepsele prin care trec oamenii în această viaţă a temporalului, observă Ioan Gură-de-Aur în „Omilii la Romani”, „sunt corective, dar mai apoi ele devin vindicative”. 139 Astfel, el îşi face clară convingerea că diavolii nu au speranţă pentru iertare.140 Pentru fiinţele umane raţiunea finalităţii damnaţiei până la capăt, în termenii unei filosofii antropologice, este că iertarea şi graţia divină sunt posibile doar în viaţă. După ce sufletul s-a separat de trup, oamenii numai sunt stăpâni pe propria lor fiinţă, deoarece lipseşte libertatea care să schimbe orientarea fundamentală a acestora. Cu siguranţă că damnatul va trece printr-o părere de rău intensă atunci când se va despărţi de viaţă; însă întocmai doctorilor cărora le pare rău că pacientul lor a murit, toate regretele lor vor fi în van.141 în ciuda finalităţii damnaţilor, oricum Ioan Gură-de-Aur pare să vadă anumite osibilităţi ale creşterii spirituale în damnaţie.

Ioan Gură-de-Aur cheltuie mult mai puţin timp reflectând la beatitudinea salvatului, decât descriind damnarea păcătosului şi face acest lucru în termeni mult mai puţin picturali. „Oraşul lui Dumnezeu se află într-o sărbătoare eternă, remarcă el, dar nu ca sărbătorile noastre pline de zgomot şi tumult, este o ordine imensă a tuturor lucrurilor într-o armonie perfectă… şi aici sufletul este iniţiat în misterele divine întocmai cum ar învăţa secrete religioase într-un templu”. 142 Inima bucuriilor cerurilor este foarte aproape de Judecata lui Dumnezeu şi uşurinţa lor de a-l vedea pe Dumnezeu „nu printr-o oglindă sau prin credinţă, ci faţă-n faţă”. 143 Revelaţia lui Dumnezeu în sine însuşi, darul lui de lumină îl face capabil pe suflet „să fugă către şi prin cunoaştere… şi va cunoaşte mai mult ceea ce este ascuns şi se va bucura aici de o familiaritate binecuvântată şi de înţelepciune”. 144 Cunoaşterea umană în Dumnezeu mereu va fi limitată de natura omului. Umanitatea nu va cunoaşte niciodată pe Dumnezeu în esenţă aşa cum îl cunoaşte Fiul Lui.145 Dar nu este mai puţin adevărat că această cunoaştere conferă omului o glorie dincolo de orice descriere şi care umple cele mai elementare nevoi ale

existenţei umane: „pentru ce trăim? se întreabă Ioan Gură-de-Aur, „pentru ce respirăm, cine suntem dacă nu primim o bucăţică din această viziune? „146 Astfel, viziunea lui Dumnezeu este inima beatitudinii: „Binecuvântaţi, de trei ori binecuvântaţi, de multe ori binecuvântaţi sunt cei care sunt demni şi privesc către acea glorie!”

I°an Gură-de-Aur nu pare să fi avut vreo concepţie privitoare la vreun stadiu „interimar”, dintre moarte şi înviere, diferit în grad sau în substanţă, de ultima împlinire a cuiva. În viziunea lui pedeapsa damnatului începe imediat după moarte, punct la care el găseşte exemplul parabolei femeii desfrânate şi a lui Lazăr. Oricum, Ioan Hnsostom se bazează foarte mult pe prospecţia individuală asupra recompensei sau pedepsei, care pentru el reprezintă o părticică din întreaga salvare a poporului lui Dumnezeu.

4.3.7. SFÂNTUL CHIRIL DIN ALEXANDRIA

Deşi este bine cunoscut datorită capacităţii sale de conducător în problema controverselor hristologice care au marcat Sinodul Ecumenic de la Efes, Sfântul Chirii din Alexandria, sărbătorit şi cinstit de Biserica Ortodoxă, în fiecare an calendaristic, la 18 ianuarie, a dat nişte informaţii fundamentale despre Judecata de Apoi şi concepţia eshatologică, cât şi despre împlinirea spirituală în câteva dintre lucrările lui exegetice şi doctrinare, mărturii care formează un tot unitar în doctrina salvării, argumente care îi marchează hristologia. Soteriologia lui Chiril din Alexandria a fost înţeleasă, cât de cât, cu acele modele „fizice” pe care le-a folosit Atanasie cel Mare şi alţi gânditori patristici greci anteriori. Întocmai cum oamenii provin din carnea şi sângele lui Adam, descendenţii lui ne-au transmis o parte din corupţia şi moartea provenite din păcatul lui Adam, dar la fel ne-au transmis Logosul în fiinţa noastră prin care noi luăm contact profund prin intermediul euharistiei şi al botezului, modul prin care ne este comunicată viaţa sfântă.148

Deplina realizare a salvării aduse oamenilor prin Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, include şi învierea trupurilor, eliberate de corupţie şi moarte, primind gloria „Domnului ridicat la ceruri”, 149 oamenii având un eveniment fundamental, care rămâne în viitorul nesigur al credinciosul creştin.150 Astfel, un fragment din Judecata de Apoi, care ar putea să facă parte din comentariul pierdut la Evanghelia lui Matei, realizat de Chiril al Alexandriei, 151 îl avertizează pe cel ce crede în Hristos că nimeni nu va cunoaşte timpul celei de-a doua veniri.

Chirii al Alexandriei afirmă, în special, la comentariul de la I Corinteni 15, că fundamentul speranţei creştine este Evanghelia învierii lui Iisus Hristos. „Orice om, după Adam, are o aversiune înnăscută în faţa imaginii lui Dumnezeu, datorită păcatului, în realitate, orice om a fost confruntat cu dezintegrarea, cu întoarcerea în pământul din care a fost făcut, adus la moarte şi decădere. Dar când Cuvântul lui Dumnezeu a devenit om şi s-a împărtăşit împreună cu Duh Sfânt, acesta se va transforma din nou în ceea ce a fost la origine şi într-un sens se va naşte încă o dată, deoarece omul a fost chemat spre o nouă viaţă şi a fost scăpat de puterea morţii.1 în ciuda acestei puternice emfaze hristologice, Chirii al Alexandriei nu restricţionează problema învierii doar la a crede în Hristos. Toate fiinţele umane vor învia arată autorul nostru în „Comentariul la Evanghelia lui Ioan" deoarece „harul învierii a fost dat întregii umanităţi", 153 dar necredincioşii vor învia într-o viaţă de pedepse care va fi mai rea decât moartea.154 Primul care va învia după însuşi Iisus Hristos va fi cel care „l-a urmat în credinţă".155 Doar ei vor fi cei care „transformaţi de darul incoruptibil se vor îmbrăca în roba gloriei divine". Pe de altă parte, păcătoşii vor învia fără acest dar şi „vor rămâne în aceeaşi stare dezonorabilă doar pentru a fi pedepsiţi". 157

Pentru Chirii al Alexandriei mulţi înaintaşi greci aveau inima beatitudinii eshatologice (cunoaşterea directă a lui Dumnezeu). El insistă asupra faptului că viaţa eternă nu este doar pentru a învia ci, mai precis este o viaţă de repaus, glorie şi bucurie – bucurie spirituală, desigur, şi nu o altfel de bucurie. Cheia bucuriei spirituale o reprezintă cunoaşterea perfectă a lui Dumnezeu şi o acurateţe în revelarea misterelor lui Hristos; această revelare nu va mai fi „privirea în oglindă, aşa cum o ştiu oamenii, ci va fi o strălucire puternică şi clară în lăuntrul oamenilor, fiind înrădăcinată în perfecţiunea cunoaşterii". 158 Centrul cunoaşterii divine va fi viziunea Cuvântului aşa cum este „El" cu adevărat: nu aşa cum „El" s-a relevat umanităţii pe care şi-a asumat-o în timpurile când era în trup, ci va radia în gloria lui Dumnezeu, contopindu-se cu El.159 În „Omilii despre moarte", lucrare care i se atribuie lui Chiril al Alexandriei, 160 în ultima parte care pare să fie sinceră, aflăm despre o „înfricoşătoare descriere a morţii, ca moment cosmic şi în acelaşi timp ca luptă personală". În timp ce spiritele negre („ca etiopienii"), sunt deasupra persoanei care este pe moarte şi sunt gata să smulgă de la aceea persoană toate acele păcate

comise în viaţă, ceilalţi îngeri sunt gata să ofere confortul şi speranţa salvării. Aici este evidentă frica creştinismului egiptean popular care îşi găseşte „eul" în teoria lui Chiril al Alexandriei.

Chirii al Alexandriei este mult mai clar în ceea ce priveşte stadiul sufletului între viaţă şi moarte. Într-unul din răspunsurile din „Dogmatum solutione" el respinge noţiunea absurdă a faptului că recompensa sau pedeapsa pentru faptele omeneşti a fost prestabilită, pentru că Hristos nu s-a întors să judece viii şi morţii.162 în „Comentariul la Evanghelia lui Ioan", Chirii al Alexandriei insistă asupra faptului că sufletele bune „se duc imediat în mâinile lui Dumnezeu", în timp ce păcătoşii vor fi în locurile destinate pentru săvârşirea pedepselor.163 Din punctul de vedere al presupunerilor lui Chiril al Alexandriei, în ceea ce priveşte soarta sufletelor după moarte, ar fi ideea: „chiar dacă sufletele morţilor au ieşit din trupuri, ele sunt considerate a fi vii în faţa lui Dumnezeu". Aici ca şi peste tot eshatologia lui Chiril al Alexandriei este mai mult determinată de credinţa tradiţională şi practica bisericească, decât de o bine fundamentată teologie şi filosofic antropologică.

4.3.8. PSEUDODIONISIE AREOPAGITUL

Orientarea filosofică a lui PseudoDionisie Areopagitul, cinstit şi sărbătorit de Biserica Ortodoxă, în fiecare an calendaristic, la 3 octombrie, conţine influenţe profunde din speranţa creştină. Spiritul etern a creat existenţa, iar sistemul dionisian prevede recâştigarea unităţii pierdute dintre creaturile inteligente şi Dumnezeu prin cunoaşterea contemplativă şi dragoste, o unitate care formează înăuntrul fiinţei plăcerea lui Dumnezeu.165 Aşa cum Dumnezeu câştigă sufletele fiinţelor prin „cercul etern", prin darul creativ, 166 astfel El trezeşte în ele experienţa realităţii divine, care îi duce către uniune într-un proces constant de „ascensiune", „luminare" 168 şi „divinizare".169

În contemplarea concepţiei sale neoplatonice asupra mişcării fiinţelor sale către Dumnezeu, PseudoDionisie Areopagitul reflectă în acelaşi timp asupra celor mai tradiţionale percepe ale speranţei eshatologice creştine, ca parte a interpretării liturghiei creştine. Aici autorul identifică timpul împlinirii eshatologice ca fiind „regenerarea". Autorul nostru conturează tabloul eshatologic considerând, pe bază de date. biblice, că sufletul tinde spre unificarea cu divinitatea şi are o tranzacţie către o stare inconfundabilă de sărbătoare perpetuă" şi

învierea trupului implică contopirea cu incomprehensibilitatea sufletului, 172 respingând ca pe o nebunie învierea spirituală totală, teoria transfiguraţiei sufletului şi imaginea materială asupra beatitudinii. PseudoDionisie Areopagitul insistă asupra faptului că întocmai cum acum trupurile oamenilor se confruntă cu puterea sufletului, tot aşa „ele vor primi o bunătate dumnezeiască şi o imortalitate eternă, printr-o împărtăşire binecuvântată".174 El nu speculează detaliile recompensei justiţiare, cu excepţia faptului că insistă ca ele să corespundă gradului în care cineva „îl imită pe Dumnezeu pe pământ printr-o viaţă sfânta şi dumnezeiască „.175 Metafora biblică o foloseşte la descrierea raiului în liturghia adresată şi celor morţi – expresii ca „lumina", „pământul celor vii", „sânul lui Avraam" –, 176 fapt ce reaminteşte de „recompensa promisă şi de justiţie care este dincolo de înţelegerea umană şi care va fi o părticică din îngereasca şi preabinecuvântata împlinire către sfârşit unde patriarhii deja au ajuns".

PseudoDionisie Areopagitul are propria lui opinie despre pedeapsa celor slabi. El consideră că posibilitatea schimbării morale se sfârşeşte cu moartea, 178 şi mai afirmă că „frica, suferinţa şi păcatul nu au sfârşit". 17 Miezul suferinţei pentru PseudoDionisie Areopagitul pare să fie experienţa tragică a realizării când viaţa se sfârşeşte. El observă laconic că păcatul părăseşte viaţa mizerabilă şi nefericită fără să aibă speranţa unei fericiri sfinte". 1 Deşi prezintă recompensa justiţiei ca o rezultantă a învierii, 181 PseudoDionisie Areopagitul sugerează faptul că este lejitimă gândirea celor care mor de o moarte sfântă pentru că „ei deja cu adevărat au împărtăşit recompensa eternă". 182 Din cauză că moartea numai poate schimba nimic, autorul nostru recunoaşte dificultatea teologică care apare din practica rugăciunii pentru cei morţi, dar pare să interpreteze o asemenea rugăciune ca având mai mult un caracter declarativ, decât curativ. Deasupra tuturor există asigurarea vieţii întru Domnul Hristos şi faptul că Dumnezeu va recompensa prin justiţie adevărul împărtăşit cu propria lui viaţă.183

4.3.9. SFANŢUL IOAN DAMASCHIN

Dacă Sfântul Maxim Mărturisitorul a adus în patristica de limbă greacă tradiţia teologică şi filosofică asupra noii morţi şi a reintegrării (cu multe idei originale), călugărul sirian, Sfântul Ioan Damaschin (cca. 650-cca. 750), cinstit şi sărbătorit de Biserica Ortodoxă, în fiecare an

calendaristic, la 4 decembrie, este cel care a organizat şi a sistematizat această tradiţie cu o claritate şi consistenţă fără precedent, în multe din operele sale doctrinare, ascetice şi omiletice Ioan Damaschin are surprinzător de puţin de spus despre speranţa eshatologică creştină; ceea ce spune el formează o expresie clasică condensată a eshatologiei greceşti târzii.

În lucrarea sa fundamentală „De fi de orthodoxa" („Despre credinţa ortodoxă") există o explicaţie a doctrinei de bază ortodoxe, care este în realitate partea finală a trilogiei sale „Summa" cunoştinţelor creştine. Ioan Damaschin dezvoltă în ultimele două capitole ale acestei lucrări ideea eshatologiei, făcând o prezentare biblică amănunţită despre Antihrist şi învierea sufletului. s Respingând ideea că Antihrist este o reîncarnare a diavolului, Ioan Damaschin insistă asupra faptului că el ar fi un muritor de rând născut într-o vreme de restrişte şi posedat de spiritul lui Satana. El va fi primit cu entuziasm de evrei şi va persecuta Biserica lui Hristos, minţind pe mulţi cu semne false şi cu minuni înşelătoare ca să reziste mai mult, în acest răstimp Dumnezeu trimiţând pe profeţii Săi, ridicaţi din viaţă la ceruri, Ilie şi Enoh, pentru ca aceştia să apere ideea creştină de bine şi ca să se jertfească prin moarte. Apoi, relatează Ioan Damaschin, Iisus Hristos va veni din ceruri, întocmai cum s-a ridicat, în glorie şi în lumină, şi îi va lua pe cei înţelepţi.1*6

După aceea, Ioan Damaschin relatează despre speranţa creştină în învierea din morţi, afirmând că Dumnezeu care a creat trupurile oamenilor pentru pământ poate să le ia odată cu sufletele, să le facă incoruptibile şi să le unească cu sufletele. Primul motiv al învierii, arată el, că prin aceasta este cerută justiţia lui Dumnezeu: dacă sufletul percepe viciul şi virtutea separat de trup, trupul trebuie să pătimească pedeapsa sau să primească recompensa. După o incursiune referitoare la starea sufletului după moarte, Ioan Damaschin concluzionează printr-o scurtă explicaţie asupra Judecăţii de Apoi. Diavolii, Antihristul şi toţi păcătoşii vor fi destinaţi focului etern: nu este „un foc material, aşa cum noi îl cunoaştem, ci o specie de foc pe care Dumnezeu o cunoaşte". Adevăratul creştin va împăraţi viaţa eternă cu Hristos „văzându-l şi fiind văzut şi bucurându-se de danirile Sale într-o bucurie fără sfârşit". Aici ca şi în alte lucrări Ioan Damaschin arată că sufletul după moarte numai se poate schimba, încât rămâne întocmai ca îngerii sau demonii, pregătit pentru totdeauna în condiţii de autodeterminare.

Pentru sufletul care a fost purificat de pasiunile timpurii în trupul vieţii va rămâne asemenea îngerilor, după ce va muri, acest lucru însemnând că va împăraţi întru cunoaşterea lui Dumnezeu, fiind iluminat de Lumina Sfintei Treimi, călăuzit de Duhul Sfânt. Sufletele sfinţilor, în viziunea lui Ioan Damaschin, sunt într-o unitate perfectă cu divinitatea lui Hristos şi prin participare devin ca Acesta, astfel încât cu adevărat aceşti oameni care s-au sacrificat şi au apărat Biserica Creştină pot fi numiţi „dumnezei". Cu o resemnare şi cu o luciditate ce i-a fost caracteristică, Ioan Damaschin aduce speranţa Bisericii Creştine timpurii, privind divinizarea umană, şi inclusiv a timpului acesteia, către finalul ei, argumentare ca o parte vitală a tradiţiei creştine.1*7

NOTE:

„Saint Jean Damascene, „La foi orthodoxe. Deferise des icones", trad. Şi note de E. Ponsoyl, Paris, Ed. Cahiers St Irénée, 1966, p. 207 – 212; Dumitru Stăniloae, „Teologia Dogmatica Ortodoxă", vol. IU, E.I.B., Bucureşti, 1978, p. 351 – 377; Gheorghe Dragulin, „Revelaţie în eshatologie", în „S.T.", XI (1959), p. 46 – 56.

2) Art. „Justin (Philosophe et martyr)", în „D.E.C.A."... p. 1382 – 1385; supranumele de filosof şi martir („philosophus et martyr") îl aflăm atribuit Sfântului Justin de către însuşi Tertulian, în lucrarea sa „Contra lui Valentin"; v. şi I.G. Coman, „Patrologie", E.I.B., Bucureşti, 1956, p. 50 – 54.

Brian E. Daley, „The Hope of the early Church. A handbook of Patristic Eschatology", Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 20.

„Apologeţi de limbă greacă", P.S.B. 2, E.I.B., Bucureşti, 1980, în Sf. Justin Martirul şi Filosoful, „Apologiile în favoarea creştinilor", ÎL 1, p. 77; „Ibidem", L 14, p. 33 – 34.

* „Ibidem", 1, 8, p. 29 – 30.

Ibidem", I, 17, P.37.

J „Ibidem", 1, 43, p. 53 – 54.

„Apologeţi de limbă greacă"... în Justin Martirul şi Filosoful, „Dialog cu iudeul Tryfon", 28, 32, 40, p. 121 – 122, 125 – 126, 135 – 136.

9) Justin Martirul, „Îl apologii", 7, p. 82 – 83; „I Apologii", 20, p. 39.

10) Justin Martirul, „Dialog"... p. 116, p. 228 – 229; „Ibidem", 85,

p. 192 – 194. U) „Ibidem”, 121, p. 234 – 235.

12) „Ibidem”, 32, p. 125 – 126.

13) „Ibidem”, 39, p. 134 – 135.

14) Justin Martirul, „U Apologii” 7, p. 82 – 83.

15) „Idem”, „I Apologii”, 18 – 20, p. 37 – 39.

16) „Ibidem”, 18, p. 37 – 38. Este vorba de „misterul propriei noastre regenerări”.

17) Justin Martirul, „Dialog”... 113, 139, p. 224 – 225, 254 – 255.1S) Cf. Isaia, 65, 17 – 25.

19) Justin Martirul, „Dialog”... 81, p. 189 – 190. Părintele Profesor Olimp Căciulă arată că „după modul în care Sf. Justin citează Psalmul 89, 4: «Ziua Domnului este ca o mie de ani», cu alte cuvinte: „«O mie de ani înaintea Domnului sunt ca o zi care vine şi pleacă» (Septiiaginta), autorul vrea să arate că în planul lui Dumnezeu iconomia lumii trebuie să recapituleze creaţia: şase zile de lucru şi o zi de repaus (6.000 + 1.000 = 7.000 de ani). Domnul Iisus Hristos a pătimit în a şasea zi a acestei recapitulării a lumii, adică în al şaselea mileniu şi El va trebui să vină când acest mileniu se va termina, pentru a inaugura pe cel de-al şaptelea mileniu, cel aşteptat de Sf. Justin” (n. 627, p. 189).

20) „Ibidem”, 113, 139, p. 224 – 225, 254 – 255.

21) Justin Martirul, „I Apologii”... 10, p. 30 – 31.

22) „Ibidem”, 21, p. 39 – 40.

23) „Ibidem”, 8, p. 29 – 30.

24) „Ibidem”, 28, 52, p. 43 – 44, 52 – 53.

25) „Ibidem”, 19, p. 38 – 39.

26) „Ibidem”, 12, 17, 57, p. 31 – 33, 37, 63 – 64; Justin Martirul, „Dialog”... 45, p. 140 – 141.

27) I.G. Coman, „Patrologie”, vol. 2, E. LB., Bucureşti, 1985, p. 243 – 291, în special a se vedea doctrina: p. 253 – 282; Brian E. Daley, „The Hope of the early Churh... p. 44 – 47; v. şi art. „Clement d’Alexandrie”, în „D.E.C.A.”... p. 499 – 503.

28) Clement Alexandrinul, „Scrieri”, P.S.B. 5, trad., cuvânt înainte, note şi indici de D. Fecioru, E. LB., Bucureşti, 1982, 1, 27, 173, 6, p. 109.

29) „Ibidem”, VII, 3, 13, 1, p. 482 – 483.

30) „Ibidem”, IV, 11, 80, 1, p. 270; a se vedea viziunea filosofică modernă asupra morţii prin lucrarea lui Françoise Dastur, „La mort.

Essai sur la finitude", Hatier, Paris, 1994; Jar şi o viziune patristică, în lumea contemporană americană, prin cartea lui Serafim Rose, „Sufletul după moarte", trad. din limba engleză de Graţia Lungu, Ed. Episcopiei Romanului şi Huşilor, Roman, 1994, în special subcap. „Mărturia patristică despre vămi", p. 110 – 115.

*° Clement Alexandrinul, „Stromate"... II, 20, 109, 1, p. 167: „«Poate fi aceasta o meditaţie cu privire la moarte»", dacă voim să ne mulţumim numai cu dorinţele care sunt pe măsura firii, fără să depăşim cu nimic cele potrivite firii pentru a dori mai mult sau a dori ceva împotriva firii, din care se naşte păcatul".

32) „Ibidem", IV, 26, 166, 1, p. 307 sau VIL 12, 78, 3, p. 524 – 525, din care cităm: „Ştie bine că are să plece de pe lumea aceasta şi este totdeauna gata de plecare; pentru că ta cele de aici este «călător şi străin», are în mintea sa cele pe care le va moşteni, pentru că socoteşte străine pe cele de aici".

33) „Ibidem", VIL 3, 13, 1, p. 482 – 483. M) „Ibidem", U, 23, 136, 6, p. 181.

151) „Ibidem".

15 Z) I Corinteni 15, 20.

153) Ioan 6, 10.

1 M)" Ibidem", 3, 6.

15 i) Cf. I Corinteni 15, 20; Brian E. Daley, „The Hope of the earley Chun*"... p. 110.

156) Cf. I Corinteni 15, 51.

157> „Ibidem".

I58) Ioan 10, 14 – 21.

1 S9)" Ibidem", 2, 16 – 25.

160) Brian E. Daley, The Hope of the earley Cfaurch"... p. 111.

161) „Ibidem". I<2) „Ibidem". 163) „Ibidem". 1M) „Ibidem".

I6Î) Art. „Denys l'Areopagite (Pseudo), în „D.E. CA."... p. 652 – 659 şi Brian E. Daley, „The Hope of the early Church"... p. 83 – 84; „Div. nom.", 7, 3; „Ca el. Hier". 3, 2; „Eccl Hier". 2, 1.

1665 „Div. Nom.", 4, 14; cf. 4, 17. – 167)" Ibidem", 4, 5.

168) „Eccl. Hier.", 1, 1.

169) „Eccl. Hier.", 1, 3.170> „Ibidem", 7.

I7; „Ibidem", 7, 1, 3; 7, 3, 1.7 „Ibidem", 7, 1, 1; 7, 3, 9. m) „Ibidem", 7, 1, 2. m) „Ibidem", 7, 1, 1. „«„Ibidem", 7, 3, 1. „Ibidem", 7, 3, 4.

7 „Ibidem”, 7, 3, 5.

8 „Eccl. Hier.”, 7, 1, 1.

„Ibidem”, 7, 3, 3; cf. 7, 3, 6.

„Ibidem”, 7, 1, 2. * „I5 idem”, 7, l, l; cf.7, 3, l. „Ibidem”, 7, 3, 3. „Ibidem”, 7, 3, 6.

Sfanţul Ioan Damaschin, „Dogmatica”, ediţia a IJJ-a, trad. de D Fecioru. EAşeripta, Bucureşti, 1993.

186 Art” „Jean Damascene”, în „D.E.C.A.”... p. 1303 – 1305. im Brian E-Daley> „The H°Pe of * «Ewty Church”... p. 203 – 204. Art. „Jean Damascene”, în „D.E.C.A.”... p. 1303 – 1305.

5. PLINIREA TIMPULUI SAU REVĂRSAREA TEMPORALITĂŢII ÎN ETERNITATEA DIVINITĂŢII

5.1. ETERNITATEA PERSOANELOR TREIMICE. ÎNŢELEGEREA DEPUNĂ A ETERNITĂŢII

5.1.1. CUTEZANŢA UNEI INTERPRETĂRI A DURATEI NELIMITATE

Scopul fundamental al învăţăturii patristice îl constituie pregătirea credinciosului Bisericii Creştine pentru a afla calea spre mântuire. Speranţa creştină este de fapt atingerea eternităţii divine. Eshatologia Noului Testament prezintă eternitatea ca „veacul ce va să vină”. Dar trebuie să avem în vedere că celor care au scris Noul Testament le lipsea aparatul filosofic pentru a-şi exprima în mod adecvat viziunea – „timp” şi „eternitate” erau descrise ca simboluri (al schimbării, pe de o parte, şi al absenţei acestuia, pe de altă parte). De fapt, acestea sunt instrumentele noastre conceptuale. Putem folosi unul sau altul din termeni, dar foarte dificil, concomitent, pe amândouă. Când se vorbeşte de eshatologie, termenul „eternitate” pare a fi total inadecvat. Viaţa umană şi istoria omului, de la revelarea divinităţii şi întruparea dumnezeirii, sunt de acum sub Domnia lui Iisus Hristos şi vor fi supuse Judecăţii de Apoi. Dar „ziua de apoi” trebuie comparată în afara timpului. Ea va fi aceeaşi însă pentru toată lumea, indiferent de reperele temporalităţii în care unul sau altul se naşte şi moare.1 Gândirea patristică răsăriteană oferă timpului sensul de realizare a împărăţiei lui Dumnezeu, plenitudinea glorificată şi mărită, totodată, transformarea pe care o caută spiritul creştin.2 Prin ritul sărbătorilor creştine, fundamentate în primele veacuri ale Bisericii Răsăritene, credincioşii încearcă să înlăture „timpul profan” şi să participe la „timpul sacru” al genezei lumii şi să restaureze astfel

momentul paradiziac (la care deja am făcut unele lămuriri în cele prezentate mai înainte).3 De misterul timpului este legată existenţa umană, sensul vieţii omului în istorie şi în veşnicie. „Misterul morţii şi al învierii, misterul scopului ultim al Apocalipsei nu-s altceva decât misterul timpului”.4 Timpul este modalitatea prin care Dumnezeu pătrunde în lume. Dumnezeu este transcendent istoriei umane, dar este prezent mereu în toate momentele temporale, altfel înţeles, Dumnezeu coexistă cu timpul. Există o perihoreză între timp şi veşnicie care le oferă statutul raportului de coexistenţă. Sfinţii Părinţi ai Bisericii Răsăritene au ocolit definiţia eternităţii ca o opozantă a temporalităţii. Dacă mişcarea, schimbarea, trecerea de la o stare la alta, reprezintă categoriile timpului, atunci ideea de imutabilitate şi de nemişcare nu se poate aplica eternităţii lui Dumnezeu, pentru că aceasta ar fi eternitatea unei „lumi inteligibile” (Platon) sau a „marelui mister”.

(Lucian Blaga), nu aceea a lui Hristos Dumnezeu întrupat în istorie. Dacă Dumnezeu vieţuieşte în eternitate, aceasta este vie şi trebuie să depăşească dezacordul dintre timpul mobil şi eternitatea nemişcată.5

5.1.2. GENERAŢIA ETERNĂ – DOCTRINA PATRISTICĂ CARE DESCHIDE CALEA SPRE ÎNŢELEGEREA ŞI FORMULAREA EXPLICITĂ A ÎNVĂŢĂTURII DESPRE SFÂNTA TREIME SAU DESPRE NEMĂRGINIREA ETERNITĂŢII. OPŢIUNEA LUI ORIGEN

Cursul adevăratei doctrine patristice n-a fost niciodată lin în anii de început ai erei creştine. Mulţi scriitori patristici au scris despre rolul jucat de gelozia ecleziastică şi favorizarea imperială în istoria doctrinară a acestor secole de început cu toate acestea, astfel de factori au rămas mereu externi, într-un sens, firului conducător al evoluţiei doctrinare. Ei au influenţat mult ce doctrine să fie acceptate, de ce oameni sau popoare, în ce vremuri. Au avut puţină influenţa, totuşi, în determinarea conţinutului doctrinei eternităţii din gândirea actuală însăşi. Şi totuşi, chiar când lăsăm deoparte vicisitudinile influenţei imperiale şi ecleziastice, cursul evoluţiei doctrinare patristice rămâne adesea întrucâtva mai rezistent decât suntem înclinaţi să credem. În cele ce urmează dorim a ilustra această afirmaţie generală din istoria primelor veacuri creştine, patristice, a apariţiei şi a conturării doctrinei generaţiei eterne a Fiului.6

Relatarea tradiţională a evoluţiei doctrinei generaţiei eterne ar putea decurge astfel: generaţia era termenul firesc de folosit pentru a descrie relaţia dintre primele două Persoane ale Treimii, în măsura în care este evident modul de a caracteriza relaţia dintre Tată şi Fiu. Cu toate acestea, la utilizarea metaforică a acestui concept al relaţiilor dintre Dumnezeu Fiul cu Dumnezeu Tatăl („capul"), se solicitau anumite modificări speciale sau precizări ale înţelesului său. Una din modificările cele mai importante a fost înlăturarea ideii de secundantate în timp, care în mod normal, ar fi asociată cu Dumnezeu Fiul, care ar fi generat (născut). Această modificare a fost una dintre cele mai mari contribuţii ale lui Origen la dezvoltarea doctrinei şi a fost realizată prin afirmarea ideii de generaţie ca fiind proces etern, mai degrabă decât un eveniment în timp. De fapt, oricum, evoluţia doctrinei a fost total diferită de această imagine prezumtivă.

În primul rând, folosirea originală a conceptului de generaţie pentru a descrie relaţia primelor două Persoane ale Treimii nu era foarte strâns legată de o înţelegere a lor ca Tată şi ca Fiu. Aceasta nu înseamnă însă că cele două seturi de idei sunt total independente de stadiul lor de început. În general însă, este veridic să susţinem că în scrierile apologeţilor secolului al doilea, ideea de generaţie este mai strâns legată de ideile de Dumnezeu şi Cuvântul Lui, sau Dumnezeu şi înţelepciunea Lui, decât de ideea de Dumnezeu Tatăl şi Fiul Său. Astfel Tatian, care nu utilizează niciodată conceptul de Fiu în „Cuvânt contra grecilor", 7 vorbeşte acolo de „logos" ca fiind prima lucrare primită de la Tatăl. Asemănător, Teofil al Antiohiei, în lucrarea sa „Către Autolkă, vorbeşte de Dumnezeu generând Cuvântul Său, deşi foloseşte termenul de Fiu. Se poate argumente că aceşti scriitori patristici evită folosirea termenului de Fiu din motive apologetice, de teamă că imagistica Lui mai concretă va fi înţeleasă într-un mod prea palpabil de cei familiarizaţi cu povestirile zeilor greci. Acest lucru este sugerat limpede atât de Teofil al Antiohiei, cât şi de Atenagora Atenianul, 9 şi aserţiunea conţine un adevăr indubitabil. Sursa originară a folosirii termenului de „generaţie" în gândirea patristică constă nu atât în revelarea lui Hristos pentru umanitate – ca Fiu, ci mai degrabă, în limba deja utilizată din cadrul literaturii Sfinţilor Părinţi despre Dumnezeu şi înţelepciunea Sa. Fără îndoială că se putea concepe înţelepciunea lui Dumnezeu ca Fiinţă Personală prin trăirea întrupării, că aceasta a determinat accentul plasat anume pe termenul de

„generaţie”, dar termenul se folosea, deja, în literatura „înţelepciunii” patristicii timpurii. De o importanţă majoră au fost cuvintele din Pilde 8, 25: „Înainte de a fi fost întemeiaţi munţii şi înaintea văilor Eu am luat fiinţă”. Faimosul pasaj din capitolul 8 al Pildelor este citat în două rânduri de Justin Martirul împotriva lui Trifon; prima oară el citează selectiv din întreg pasajul, versetele 22 – 36; a doua oară el citează exact până la cuvintele cruciale ale versetului 25. Semnificativ este o ilustrare şi mai clară a modului în care ideile de generaţie şi filiaţiune puteau fi ţinute într-o relativă independenţă unul faţă de celălalt o găsim ulterior în gândirea lui Hippolit. Acesta considera că titlul de Fiu putea fi folosit pe drept numai de Hristos întrupat Hristos preexistent putea fi numit astfel doar în perspectivă şi proleptic. El îşi sintetizează punctul de vedere spunând: „Nici Cuvântul nu a fost înainte de întrupare şi când a fost singur exista Fiul perfect cu toate că era Cuvânt perfect, era doar făcut”. 10 Elementul important aici nu este validitatea sau viziunea teologică personală a lui Hippolit, ci mai degrabă raptul că lui (urmaşul apologeţilor) i se părea firesc să susţină că a doua Persoană după Tatăl a fost înainte de întrupare Cuvântul perfect, singurul drept şi, totuşi, Fiul perfect. Pentru el, în mod evident „doar creat” şi Fiu nu sunt sinonime logice.

Până la această fază ne-am concentrat doar asupra originii „conceptului de generaţie” în gândirea patristică, iar ce am urmărit a fost de o importanţă minoră, adică să prezentăm relativa independenţă a conceptului de Hristos ca Fiu. Acest lucru apare mai puţin surprinzător, când ne reamintim faptul, că acele cuvinte derivate dia rădăcina „gennao” nu erau strict deosebite de termenii lor echivalenţi, derivaţi din rădăcina „ginomai”, în perioada preniceniană. Evident cuvinte din familia „gennao” puteau fi folosite metaforic, fără un sens puternic al înţelesului, fără un sens puternic al înţelesului lor literar.11 Şi mai surprinzător este modul în care, odată acceptată, ideea de generaţie, a ajuns să fie înţeleasă ca generaţie eternă.

Această evoluţie este normal atribuită lui Origen şi considerată adesea drept contribuţia sa cea mai importantă la dezvoltarea doctrinei trinitare. Astfel G.L. Prestige arată: „Contribuţia supremă a lui Origen la doctrina Logosului, că anume conceperea Fiului nu a fost un moment în timp, ci reprezintă un proces etern în interiorul Fiinţei eterne a lui Dumnezeu, este la fel de actuală astăzi, precum a fost şi înainte de crearea lucrurilor, pare să fi scăpat cu totul observaţiei

arienilor, care s-au axat atât de mult pe alte aspecte ale gândirii sale, în timp ce el susţinea principiile unei teorii extrem de subordonaţionistă.1 Origen a fost primul care a enunţat explicit ideea de „generaţie eternă"; chiar mai mult decât atât acel enunţ a servit la eliberarea doctrinei trinitare de ideea secundantăţii temporale, împreună cu toate implicaţiile sale, evident subordonaţioniste. Cu toate acestea, trebuie afirmat mult mai ferm decât în mod obişnuit, că ideea de „generaţie eternă" a jucat, în gândirea lui Origen un rol foarte diferit de cel ce îi era sortit să-l joace în structura ultimă a doctrinei patristice. Diferenţa ar putea fi formulată astfel: în schema de gândire a lui Origen scopul primar al ideii de generaţie eternă a Fiului, urma să protejeze conceptul imuabilităţii lui Dumnezeu Tatăl. În literatura patristică ulterioară, sensul său primar era să protejeze conceptul co-egalităţii cu Dumnezeu Fiul. În cele ce urmează trebuie să încercăm să detectăm modul în care s-a petrecut această mutaţie a funcţiei. Astfel, ideea de „generaţie eterna" era foarte strâns legată de imaginea Soarelui şi a razelor sale; această implicaţie a acestei imagini deosebite este ferm implantată în minţile creştinilor prin prezenţa sa în „Crezul de la Niceea" însuşi, cu „lumina din lumină". Cele două afirmaţii sunt la fel de strâns ataşate una de cealaltă în gândirea lui Origen. În „Omilii la cartea prorocului Iremia", 1 într-un pasaj care a supravieţuit în limba greacă, în original, Origen afirmă explicit generaţia eternă a Fiului, el lându-şi argumentele direct din comparaţia cu lumina. O sursă de lumină nu dă naştere luminii care curge din ea doar la un moment dat, ci continuu; aşa şi Fiul, fiind emanaţia gloriei lui Dumnezeu, nu este generat doar momentan, ci etern.14 Dar dacă o comparaţie poate fi utilă psihologic în dezvoltarea unei argumentaţii, nu poate niciodată fi determinată din punct de vedere logic. Se pune problema dacă comparaţia continuă să fie valabilă în cazul punctului nedemonstrat. Comparaţia soarelui cu razele sale a fost la fel întru început făcută de aceia care nu au afirmat generaţia eternă a Fiului pentru a ilustra un punct foarte clar – anume posibilitatea derivaţiei fără sustragere a distincţiei fără dualitate.13 Justin Martirul recunoaşte, într-adevăr, că această comparaţie nu poate sluji în orice privinţă. El o consideră ca inadecvată pentru distingerea persoanelor. În acest scop. el a preferat comparaţia celor două torţe, celei cu soarele şi razele sale. Recunoscând astfel posibilităţile limitate ale oricărei comparaţii, Justin Martirul era totalmente motivat metodologic. Aşa încât nu se poate

reproşa nimic metodei de discutare a lui Eusebiu de Cezareea, când el argumentează în mod similar că soarele şi razele sale pot constitui o comparaţie înşelătoare atunci când sugerează despre logica generaţiei eterne şi că este nevoie să fie corectată de cealaltă comparaţie a torţei aprinsă de la torţă.'7 Dacă această concluzie aşa este corectă sau nu, ar fi relevat o slăbiciune serioasă în cazul lui Origen, dacă acel caz s-ar baza numai pe implicaţiile sugestive ale comparaţiei soare-raze. Trebuie însă să căutăm un cadru mai corespunzător pentru fundamentarea ideilor lui Origen decât celălalt expus anterior. Un astfel de cadru mai corect nu este dificil de găsit. Într-una din abordările sale sistematice despre Persoana lui Hristos în „Despre Principii", Origen expune următoarea dilemă: dacă admitem că a fost o vreme când Dumnezeu nu a generat înţelepciunea Lui, atunci trebuie să spunem că, în acel moment, Dumnezeu fie că nu era în stare sau în stare fiind nu voia să genereze înţelepciunea Lui. Oricare din alternative ar implica după opinia lui Origen, o concepţie pur şi simplu nedemnă despre Dumnezeu.18 Aici se află, precis, terenul pentru afirmaţia lui Origen privind generaţia eternă. Dar dacă argumentul lui Origen aici este într-adevăr valabil, este greu să-l opreşti tocmai în acel punct cu siguranţă că Origen nu a procedat aşa. Tot în lucrarea sa „Despre Principii", Origen folosea exact acelaşi argument în legătura cu atotputernicia lui Dumnezeu. Dacă nu privim lucrurile aşa, a argumentat Origen, Dumnezeu la un moment dat a alunecat în neputinţă (care este de neconceput), şi apoi trebuie să fi existat mereu aceia asupra cărora El şi-a exercitat atotputernicia.19 Astfel, Origen postulează natura eternă nu numai a Logosului generat, ci şi a întregii creaţii spirituale. Evident, este o foarte mare deosebire între a afirma generarea eternă a Logosului cu forma finită a creaţiei tuturor celorlalte existenţe şi afirmarea ei în cadrul unui sistem în care toate fiinţele raţionale se crede că sunt existente etern. „Ideea de generaţie eternă", aşa cum se află ea în schema de gândire a lui Origen în totalitatea ei, nu are niciun fel de semnificaţie anti-subordinaţionistă efectivă. Această observaţie fundamentală despre credinţa lui Origen în generaţia eternă trebuie privită în contextul cosmologiei sale, în general, a fost bine construită de Jean Danielou. Şi totuşi, cumva, el nu pare să-i acorde acestei idei întreaga sa forţă. Daniblou arată că: „În mintea lui Origen se pare că niciodată n-a existat vremea în care Logosul să nu fi existat. În Privinţa aceasta, el poate fi folosit în

controversa anti-ariană. Dar, de vreme ce el n-a abandonat relaţia dintre „Logos” şi „logikoi”, consecinţa a fost că şi „logikoi” a devenit etern.20 Implicaţia cuvintelor lui Jean Danielou ar fi cam aceasta: Origen afirmă că generaţia eternă a Logosului este adevărată şi validă prin argumente teologice. Din nefericire el susţinea şi concepţia greşită privind natura relaţiei dintre „Logos „şi „logikoi”. Aceasta, în consecinţă, l-a făcut să afirme o credinţă derivată în natura eternă a logikoi-ului. Dacă această afirmaţie ar fi corectă, ar decurge de aici că nu avem decât să tăiem legătura eronată dintre „Logos „şi „logikoi”, şi am obţine imediat doctrina ortodoxă a generaţiei eterne a Fiului, completă şi neîmpovărată de nimic. Dar oare chiar a fost credinţa lui Origen în eternitatea logikoi-ului derivată astfel dintr-o credinţă anterioară în eternitatea Logosului? Ar fi mai aproape de adevărul evidenţiat mai sus să spunem că cele două credinţe au fost coordonate, determinate independent de gândire. Dacă lucrurile ar sta aşa, nu-i chiar aşa de înlăturat legătura dintre ele. S-ar părea că dacă una dintre ele rămâne în picioare, amândouă rămân în picioare. Dacă una dintre ele cade şi cealaltă cade concomitent cu ea. Şi totuşi gândirea patristică ulterioară a operat tocmai o asemenea separare între cele două variante. Cum s-a realizat aceasta?

5.1.3. PUNCTUL DE VEDERE AL URMAŞILOR LUI ORIGEN PRIVIND INTERPRETAREA ŞI CONSOLIDAREA DOCTRINEI GENERAŢIEI ETERNE

Doctrina generaţiei eterne a Fiului a continuat să fie susţinută de cel mai mare succesor al lui Origen din Alexandria, în secolul al treilea, episcopul Dionisie. Aserţiunea sa se bazează pe două argumente principale – comparaţia cu soarele şi razele şi faptul că n-a existat niciodată vremea în care Dumnezeu nu a fost Tată. Prima linie de argumentare, fiind bazată pe o comparaţie, poate avea, după cum am văzut, doar o valoare foarte restrânsă. Cea de-a doua, este de fapt o reluare a punctului central al argumentaţiei lui Origen împotriva posibilităţii oricărei schimbări temporale la Dumnezeu. Dar argumentaţia are şi ea dificultăţile ei. Pe de altă parte se poate argumenta că nu a mers suficient de departe ca să stabilească conceptul de generaţie eternă. Un argument identic era folosit cam în aceeaşi perioadă în patristica de limbă latină, prin Novaţian, dar nu spre a dovedi generaţia eternă ci doar existenţa eternă a Fiului, imanentă în Tatăl. Pe de altă parte s-ar putea argumenta şi mai serios

că a dovedit prea mult în mâinile lui Origen acest argument indică nu numai eternitatea Fiului, ci şi a creaţiei.23 De aceea doctrina a avut problemele ei şi nu ne surprinde faptul că aserţiunea fermă a lui Alexandru referitoare la co-eternitatea Tatălui şi Fiului, a făcut să se aprindă controversa ariană. Arienii sunt frecvent acuzaţi că refuză acest punct, că ar fi bine să accepte şi să asimileze învăţătura lui Origen despre generaţia eternă, ceea i-ar fi scutit de greşelile lor cele mai grave. Tactica de bază a arienilor constă în acceptarea limbajului ortodoxiei, dar dându-i o valoare de circulaţie mai mică. Ei acceptau descrierea lui Hristos ca imaginea şi puterea lui Dumnezeu pe pământ, că asemenea termeni erau folosiţi în Scripturi. Arienii erau pregătiţi anume să accepte eternitatea lui Hristos pe pământ, că Scripturile implicau aceeaşi termeni şi când era vorba de oameni, în cuvintele: „Căci pururea noi cei vii suntem daţi spre moarte pentru Iisus, ca şi viaţa lui Iisus să se arate în trupul nostru muritor”. 4 Apelul la Scripturi este foarte excentric, dar urmează paşii lui Origen spre a accepta eternitatea Fiului, dar fără a o considera această idee a fi autentică, a acestuia în mod unic. Nu a fost greu de înlăturat încercarea ariană de a demonstra prin Scripturi eternitatea altor lucruri (create) odată cu Fiul. Uşile eterne din Psalmul XXIII, 23 de exemplu, nu trebuie înţelese, în mod evident, ca eterne, în acelaşi sens, ca atunci când cuvântul este folosit cu referire la Dumnezeu însuşi.26 Dar ceea ce era şi mai strict necesar pe latura anti-ariană, era o demonstrare a naturii eterne a Fiului, care nu implică, în acelaşi timp, eternitatea altor fiinţe.

Metodiu de Olimp care împărtăşea atitudinea platonică a lui Origen în suficientă măsură încât să simtă forţa argumentelor sale pentru eternitatea creaţiei, argumentare că această concluzie a lui Origen, în această chestiune nu era validă deoarece creaţia nu antrena nicio schimbare în Fiinţa propriu-zisă a lui Dumnezeu.27 Metodiu a dezvoltat acest argument, trasând o diferenţă clară între funcţiile de Creator şi Tată. Prima, argumentează el, este o relaţie exterioară şi poate exista potenţial; a doua este o relaţie naturală, care nu poate exista potenţial. Cu alte cuvinte, Atanasie cel Mare pare să pretindă că argumentul lui Origen este valabil în cazul Fiului, dar nu şi în cazul creaţiei. De fapt, când examinăm mai atent argumentul lui Atanasie, este evident că reprezintă într-adevăr o divergenţă mult mai radicală faţă de argumentul lui Origen. Punctul de pornire al argumentului lui Origen era Dumnezeu-Tatăl şi perfecţiunea eternă şi imuabilitatea

Fiinţei Sale. La o primă vedere, argumentul lui Atanasie pare să aibă aceeaşi formă fundamentală, deşi se bazează pe conceptul mai restrâns al eternităţii lui, paternităţii divine. Astfel Atanasie cel Mare arată: „De aceea a fost El pururea Tată şi nu şi-a adăugat calitatea de Tată, ca să nu se cugete că e schimbător. Căci dacă e un bine ca să fie El Tată, dar n-a fost pururea Tată, nici binele n-a fost în El pururea”. 29 Dar formularea argumentului este derutantă. Nu ajungem realmente la credinţa în generaţia eternă printr-o cunoaştere anterioară a creativităţii eterne a Tatălui. Adevărata origine a opiniei lui Atanasie cel Mare nu este o convingere privind creativitatea eternă a Tatălui, ci convingerea privind statutul deplinului şi neechivocului statut divin al Fiului. Nucleul argumentului lui Atanasie poate fi sintetizat după cum urmează. Fiul este Logosul, înţelepciunea şi Omnipotenţa lui Dumnezeu, în sensul cel mai deplin

I

al acestor cuvinte; de aceea, dacă nu suntem pregătiţi să spunem că Dumnezeu a fost cândva fără raţiune, înţelepciune sau putere, Fiul trebuie să fie coetern cu Dumnezeu.30 Acest argument acţionează într-o direcţie opusă de cel al lui Origen. Argumentul lui Origen acţionează în jos, de la imuabilitatea lui Dumnezeu; argumentul lui Atanasie din Alexandria lucrează în sus de la natura divină a Fiului. Este adevărat că acest argument ascendent de la natura Fiului nu apare deja la Origen. Astfel, într-un pasaj din „Despre Principii”, care a supravieţuit în versiunea greacă, se arată: „Cum ar fi, dar, cu putinţă să se spună că a existat un timp când Fiul nu exista?” 31 Cu toate acestea argumentul lui Origen nu are aceeaşi prioritate sau aceeaşi putere de convingere cum are la Atanasie cel Mare. Este adevărat, evident, că Fiul era pentru Origen, Adevăr, Cuvânt, înţelepciune, Lumină şi Viaţă. Dar El era toate aceste lucruri în mod derivat, prin participarea în Tatăl Dumnezeu, într-un astfel de context, pretenţia că natura Fiului ca înţelepciune, Cuvânt şi Adevăr exclude absolut ideea generaţiei sale temporale, nu are o forţă prea mare. Nici în viziunea lui Origen nu se cerea aşa ceva.32

Mult mai multe ar fi de precizat şi de arătat dacă am încerca să formulăm o istorie a evoluţiei doctrinei „generaţiei eterne”. În special, s-ar putea continua pentru a arăta modalitatea în care argumentul lui Atanasie cel Mare este deficitar nu numai în putere de convingere atunci când îl plasăm în contextul schemei de gândire origeniană

timpurie, dar şi greu de combinat, deoarece stă alături de ulterioara credinţă într-o Treime completamente coegală.33 Ar fi nevoie, de asemenea, să se arate semnificaţia termenilor de „voinţă” şi „natură”, aplicate la Dumnezeu-Capul, în faţa temporalităţii şi a eternităţii. Am dorit să prezentăm succint drumul labirintic prin care s-a fixat la început în filosofia patristică ideea „generaţiei eterne”. Este adevărat că la început ea a fost prelucrată şi predată de Origen şi folosită (din plin) ca armă esenţială în disputa anti-ariană cu un veac mai târziu. Dar o asemenea afirmaţie trece cu vederea (total) diferenţa radicală între funcţiile din sistemele lui Origen şi Atanasie cel Mare.34 Ea a pătruns în gândirea patristică odată cu Origen, ca parte a cosmologiei care s-a dovedit absolut inacceptabilă raţiunii Bisericii Părinţilor. Şi totuşi, doar un pic mai jos în firul timpului, s-a consolidat concomitent cu opera lui Atanasie cel Mare, ca una din cele mai individualizate şi importante din toate ideile doctrinare despre Hristos”.

NOTE:

1} G.D. Yamold, „Eschatology and Ideea of Eternity”, în „Studia Evanghelica”, nov, p. 159 – 168.

2) Nicolae Fer, „învăţătura ortodoxă despre «plinirea timpului» (Galateni IV, 4), în „G. B.”, Anul XXXII, Nr. 5 – 6, mai iunie 1973, p. 540.

3) Mircea Eliade, „Aspecte du raythe”, Gallimard, Paris, 1963, p. 100.

4) N. Berdiaeff, „Cinq meditations sur l’existence”, trad. du russe par Irene Vilde-Lot, Aubier, Paris, 1936, p. 133.

5) H. Urs von Balthasar, „Kosmische Liturgic Maxims der Bekenner, Hohe und Krise desgriechischen Weltbildes”, Freiburg im Breisgau, 1941, p. 11, 113.

Art. „Incarnation”, în „D.E.C.A.”... p. 1222 – 1223.

7) A se vedea I.G. Coman, „Patrologie”, E.I3., Bucureşti, 1956, p. 56 – 57.

5.2. SENSUL ESHATOLOGIC SAU DRUMUL SPRE ETERNITATE AL TIMPULUI ÎN SCRIERILE SFÂNTULUI MAXIM MĂRTURISITORUL

5.2.1. IMPORTANŢA OPEREI ŞI ACTIVITĂŢII SFÂNTULUI MAXIM MĂRTURISITORUL

Sfanţul Maxim Mărturisitorul (581 – 662), monah şi martir, sărbătorit şi cinstit de Biserica Ortodoxă, în fiecare an calendaristic, la

21 ianuarie, 2 realizatorul unui sistem filosofico-teologic universal, de o deosebită dimensiune, în care a sintetizat tot ce a produs mai bun gândirea patristică a lumii creştine răsăritene, de la eruditul Origen la faimoasele lucrări din „Corpus Areopagiticum”, neexcluzând, totodată, nici celebrele lucrări de filosofie greacă, de la Platon până la Plotin şi cu cei care i-au reprezentat acestuia din urmă sistemul de gândire. Maxim Confesorul (cum este cunoscut în Occident) 3 este autorul unor valoroase lucrări de specialitate pentru literatura patristică: „Capete despre dragoste”, „Ambigua”, poate cea mai importantă lucrare a sa (unde face comentarii asupra textelor dificile ale Scripturii şi ale gândirii patristice, în mod special asupra celor ale lui Grigore de Nyssa şi cele ale lui Dionisie Areopagitul), „Mistagogia”, „Răspunsuri către Talasie”, „Dialog cu Pyrrhus”. Maxim Mărturisitorul a reuşit să domine controversa hristologică determinată de monotelism şi monoenergism, doctrine contrare dogmelor Bisericii Sinodale, care considerau că deoarece voinţa (thelima) şi puterea (energia) depind de ipostaz, în Iisus Hristos este prezentă o singură energie şi o singură voinţă. Ca al doilea Adam şi ca principiu nou de viaţă, Iisus Hristos este Dumnezeu adevărat şi om adevărat, în acest sens, El are două firi, două voinţe şi două lucrări. Maxim Mărturisitorul limpezeşte şi clarifică problematica trinitară: esenţă, energie, putere, arătând şi demonstrând susţinut că energia reprezintă manifestarea esenţială, reală a esenţei. Iisus Hristos a avut voinţa firii umane, dar a fost liber de momentul deliberării, ipoteză susţinută de autorul nostru când face deosebirea între voinţa naturală şi voinţa sau alegerea deliberată, cea din urmă apărând ca o consecinţă a păcatului. Iisus Hristos nu are păcat pentru că se evidenţiază la nivelul voinţei deliberative. Omul este însă confruntat cu dualitatea alegerii şi deliberării, deşi acesta are chipul lui Dumnezeu.5

Mântuirea este determinată de voinţa şi acţiunea personală a omului. Hristos este cel care a deschis drumul omului spre mântuire, în centrul istoriei umanităţii şi în centrul gândirii lui Maxim Mărturisitorul se află Logosul, Dumnezeu-Omul. Întruparea lui Iisus Hristos aduce îndumnezeirea omului. Scopul îndumnezeirii omului este restabilirea chipului lui Dumnezeu în fiinţa umană. Maxim Mărturisitorul face deosebire între geneză şi mişcare, între transcendenţa absolută a esenţei divine şi realitatea creaţiei în timp, respingând convingător imobilitatea veşnică a lui Dumnezeu. Logosul

creator conţine în El varietatea creaţiei. Omul („microcosmos") are un rol cosmic, făcând legătura între elementele create (supuse corupţiei şi dezintegrării), pentru a le repune în ordine prin voinţa sa proprie, prin scopul acestora.6

Maxim Mărturisitorul ridică filosofia (şi, implicit, teologia) la rangul unei ştiinţe universale. Filosofia lui Maxim este o ştiinţă generală despre Dumnezeu, natură şi om.7 Autorul nostru foloseşte întreaga filosofie elenică, în special platonismul şi neoplatonismul, pentru a realiza o măreaţă concepţie despre existenţă, om şi lume. Totul începe de la Dumnezeu şi se sfârşeşte în Dumnezeu.

5.2.2. VIZIUNEA ESHATOLOGICĂ A SFÂNTULUI MAXIM MĂRTURISITORUL – UN PUNCT DE PLECARE PENTRU ÎNŢELEGEREA ETERNITĂŢII

Tradiţional, sunt deseori pomenite pentru definirea eshatologiei în evoluţia gândirii patristice clasice până la Maxim Mărturisitorul inclusiv, patru mari acte: Moartea, Judecata de Apoi, Raiul şi Iadul. Acestea sunt considerate ultimele patru capitole din Istoria omenirii. Ziua cea din urmă, învierea carnală, Judecata finală şi Sfârşitul lumii (transfigurarea lumii). Dar subiectul major lipseşte din această enumerare, respectiv „Ultimul Adam", Iisus Hristos şi trupul Său, Biserica. Desigur, eshatologia nu este numai o parte specială a sistemului teologiei creştine, ci mai curând fundamentul ei, principiul său de inspiraţie şi de orientare sau, aşa cum s-a întâmplat, climatul întregii gândiri creştine. Creştinismul este esenţial eshatologic, iar Biserica lui Hristos este o „comunitate eshatologică", el reprezintă ceea ce Noul Testament numeşte a fi încheierea şi finalul omenirii. Hristos însuşi este ultimul Adam, pentru că El este „Noul Om". Perspectiva creştină este intrinsec eshatologică.10

Dumnezeu exclude din fiinţa Sa mişcarea temporală şi orice modalitate determinată a existenţei, căci acestea i-ar afecta caracterul de absolută infinitate. Mai mult, nu există izvor, sau vreun principiu, de unde să pornească ceva înăuntrul Său, ca să aibă vreo dezvoltare, precum la făpturile umane fiinţa este principiu, izvorul mişcării, iar aceasta să nu meargă spre o ţintă finală, spre un sfârşit absolut, în Dumnezeu este orice început şi orice fel de sfârşit temporal. El cuprinde tot timpul.1.1 Mergând mai departe, Maxim Mărturisitorul, afirmă că Dumnezeu este etern început şi sfârşit, Dumnezeu este Creatorul fiinţei, al mişcării şi al realizărilor din toată lumea, deci

începutul începuturilor şi sfârşitul sfârşiturilor din aceasta. Deosebirea între timp şi veac, Maxim Mărturisitorul o împrumută de la Grigore de Nyssa, dar le desparte mai bine decât acesta. Timpul este măsurat, deci limitat şi de aceea circumscris de un număr precis. Această argumentaţie era împotriva neoplatonicienilor, căci aceştia făceau timpul infinit. Iar mai departe, veacul (eonul) reprezintă fiinţa a tot ce este creat.13

Istoria, în viziunea patristică clasică, nu era privită ca un proces fără sfârşit. „Sfârşitul" timpurilor şi „consumarea" totală a acestora au fost clar prevăzute de Scripturi. Scopul era, desigur, „deasupra istoriei", dar istoria era reglată şi organizată indubitabil, tocmai de acest scop supraistoric şi transcendental, printr-o aşteptare nerăbdătoare a lui Iisus Hristos (Domnul) ce urma să vină. Numai o ultimă şi finală „reintegrare" sau „recapitulare" ar fi putut da sens fluxului de întâmplări şi evenimente, duratei timpului însuşi".

Sufletul, susţine Maxim Mărturisitorul, este nemuritor, iar simţurile îl înşală pe om, senzaţia neducând la cunoaştere, ea reprezentând un organ (iraţional) al sufletului. Lucrurile sunt comprehensibile numai de când sunt percepute de inteligenţă, care este partea raţională a sufletului. Omul poate ajunge la o profundă relaţie şi la o comuniune cu Dumnezeu nu prin raţiune (nous), ci numai pe calea inteligenţei (logos), dar şi prin iubire, stăpânire de sine, rugăciune şi asceză, pregustând viaţa eshatologică încă din limitele temporalului.15

Maxim Mărturisitorul acordă o deosebită importanţă, şi un spaţiu adecvat în lucrările sale, învăţăturii despre realităţile ultime legate de sfârşitul istoriei mântuirii, altfel spus, despre realitatea totală a împărăţiei lui Dumnezeu sau viaţa veşnică ce va să vină, ca o consecinţă a activităţii răscumpărătoare a lui Iisus Hristos, care se va evidenţia la sfârşitul istoriei umane („sfârşitul timpului"), plin de măreţie să judece viii şi morţii.1 Eshatologia nu trebuie definită ca „sfârşitul existenţei umane" şi nici nu trebuie împinsă la limite pentru a prezenta evenimentele care sunt legate de „Parousia" (a doua venire a lui Iisus Hristos): învierea morţilor, Judecata, Raiul şi Iadul. Eshatologia se referă la o nouă ordine existenţială, la o stare ultimă de transfigurare, dincolo de timpul istoric, dorinţa ultimă şi intimă a speranţei creştine care se realizează prin rugăciune şi viaţă „înduhovnicită" după învăţătura lui Hristos.17 Maxim Mărturisitorul

insistă să evidenţieze că starea eshatologică este deja prezentă în viaţa actuală a umanităţii şi că aceasta se confruntă cu istoria zilelor noastre.18

Deşi se evidenţiază la sfârşitul istoriei (timpul existenţei umane), împărăţia eshatologică 19 nu este rezultatul unui proces istoric, susţine Maxim Mărturisitorul. Mai mult, lumea începe din nou având ca scop nu sfârşitul, ci eternitatea lui Dumnezeu. De la Parousie lumea reprezintă locul manifestării împărăţiei lui Dumnezeu şi al transfigurării existenţei şi omului. De la „Cinzecizecime” („Pogorârea Sfântului Duh”), Duhul lui Dumnezeu introduce şi reţine „împărăţia” în istorie, transformând istoricitatea liniară (cronologică, specifică existenţei temporale umane), în veritabilă prezenţă eshatologică (veşnică). Maxim Mărturisitorul susţine că istoria nu este numai trecut („anamnesis”), ci un avans, anticipare şi pregustare concretă a vieţii veşnice. Eshatologia şi istoria formează împreună o singură realitate în iconomia mântuirii care nu se poate confunda cu timpul actual.20

Aşa cum se întâmplă cu cele mai multe aspecte ale densei şi speculativei sale teologii, eshatologia lui Maxim Mărturisitorul reuşeşte să contureze imaginile bib Hce şi tradiţiile Bisericii Creştine într-o largă şi, totuşi, reunificatoare privire a unui Dumnezeu aplecat cu bunăvoinţă asupra istoriei creaţiei. Într-o mare măsură aceasta este alcătuită printr-un dialog cu eshatologia lui Origen, a capadocienilor (în special, Grigore de Nyssa şi Grigore de Nazianz) şi a lui Dionisie PseudoAreopagitul, în privinţa căruia în cea mai mare parte a operei sale abordează un comentariu plin de înţelegere, dar şi critic.

Pentru Maxim Mărturisitorul scopul istoriei, în ceea ce priveşte propriile planuri ale lui Dumnezeu, este evident acela al salvării umanităţii şi unirea întregii creaţii cu El însuşi. Pentru fiinţa omenească această mare unire ar însemna perfecţionarea corpului, minţii şi voinţei, altfel spus, o „transformare a facultăţilor deliberării şi alegerii”, precum şi dobândirea unei vieţi neprihănite de către corpurile morţilor. Reînvierea lor ar fi doar o mică parte dintr-o mai cuprinzătoare „reînviere”.

t 21

şi o transformare a întregului Univers creat/1 Esenţa acestei reînnoiri eshatologice va fi divinizarea „în care Dumnezeu se uneşte cu cei ce vor fi devenit dumnezei” şi se va face totul ca toţi oamenii să-i aparţină, prin bunătatea pe care le o împărtăşeşte neîncetat. Autorul

nostru ne arată că Dumnezeu va pătrunde, în totalitate, în realitatea creaturilor Sale credincioase şi atunci în toate lucrurile se va desfăşura o singură acţiune, aceea a divinităţii. Totuşi, Maxim Mărturisitorul nu este aşa cum s-a afirmat uneori, un adept al teoriei salvării universale („apokatastasis"), în forma absolută adoptată de Origen şi Grigore de Nyssa, deşi recunoaşte opţiunea lui Grigore de Nyssa referitoare la restaurarea integrităţii originale a sufletului şi a corpului material (omenesc), ca o legitimă speranţă creştină.2

Într-un număr destul de mare de pasaje, cu argumente pertinente, Maxim Mărturisitorul arată clar că divinizarea finală (eshatologică), a creaturilor raţionale se va realiza numai de către aceia care s-au arătat demni de drumurile lui Dumnezeu.23 Orice fiinţă umană este liberă să zădărnicească împlinirea scopurilor salvatoare ale lui Dumnezeu prin ea însuşi, prin refuzul căilor deschise şi oferite de Iisus Hristos în acest timp istoric (omenesc). Dumnezeu iubeşte toate fiinţele umane, fiind unit cu ele prin creaţie şi oferindu-le o parte din propria fiinţă, chiar această ofertă devine pentru cei care o resping (în mod deliberat) cauza nu a unei „veşnice fericiri", ci a unui „veşnic chin", preferând să se scoată pe ei înşişi în evidenţă decât pe Dumnezeu. Astfel fiinţele umane intră în dispută cu ultima încercare de iubire şi de bunăvoinţă care intră în contradicţie cu propriul lor sfârşit.24

Maxim Mărturisitorul prezintă cu viu interes problematica judecăţii şi a pedepsei veşnice, descriind suferinţele iadului în foarte vii termeni materiali şi psihologici, precum ar fi: întuneric, linişte, chin şi foc veşnic, ruşine nesfârşită, remuşcări, ură, ignorarea iubirii lui Dumnezeu. Deşi nu face aluzie la nicio stare specială de pedeapsă temporară sau de purificare, Maxim Mărturisitorul susţine că cei care au făptuit bune, cât şi rele, „la vremea Judecăţii de Apoi" vor fi purificaţi prin însuşi chinuitorul proces al judecăţii. În alte pasaje ale lucrărilor sale, autorul nostru identifică experienţa purificatoare cu „focul" şi cu ultima conflagraţie, prezentată colorat şi vivant în literatura de specialitate (patristică). Maxim Mărturisitorul analizează critic tradiţia origenista, are intuiţia de a personaliza şi spiritualiza speranţa eshatologică oriunde este posibil, deşi adevărata lărgime şi putere de cuprindere a viziunii sale îl atrag dincolo de origenism şi permit eshatologiei sale de a fi o mai bună analizatoare a reprezentărilor biblice şi tradiţionale.25

Timpul, ne arată Maxim Mărturisitorul, capătă sens numai în raport cu atingerea divinului în istorie – întruparea lui Iisus Hristos. În acest sens, este un timp prehristic orientat spre întruparea divinului şi este un timp hristic sau creştin decurgând din acesta. În veşnicie fiecare fiinţă umană va înainta în Iisus Hristos, ajungând prin har până unde a ajuns omenitatea Lui, prin unirea ipostatică (nu până unde este firea lui Dumnezeu). Prin întrupare Iisus Hristos a oferit omului scara de raze dumnezeieşti a înţelepciunii divine până în străfundul firii sale, ca aceasta să urce după aceea pe treptele ei până la Dumnezeu.26

Maxim Mărturisitorul vorbeşte de o viitoare refacere a întregii umanităţi sau, mai exact, a întregii creaţii în care resurecţia şi înnoirea fiecărui individ vor constitui părţi ale procesului eshatologic.27 Nu este menţionată vreo excepţie sau preferinţă. Aceasta ne ajută să înţelegem ideea că eshatologia lui Maxim Mărturisitorul a fost concentrată în jurul speranţei în mântuirea finală a multor oameni care au respectat învăţătura lăsată prin revelaţie umanităţii de Dumnezeu.28

Mai întâi, eshatologia este menţinută succint şi la modul pastoral în Scriptură, apoi este o reflecţie incidentală numai asupra relaţiei permanente dintre normal şi fenomenal. Pe de o parte, ar fi dificil ca cineva să găsească elocvent în scrierile lui Maxim Mărturisitorul vreun atac direct la adresa lui Origen despre „apokatastasis”.29 Maxim Mărturisitorul împărtăşeşte, parţial, speranţa în refacerea universală a sufletelor veşnice în unitatea lor primordială cu Dumnezeu. Autorul nostru nu se pronunţă împotriva conceptului de „apokatastasis”, ci manifestă mai curând o tendinţă prudentă de a-l integra în sistemul său filosofico-teologic. Comparând concepţia lui Maxim Mărturisitorul, privind scopul şi natura speranţei eshatologice creştine, cu cea a lui Origen şi cu cea a lui Grigore de Nyssa, eshatologia lui este ceva mai largă, având în vedere polii între care se mişcă şi sintezele doctrinare pe care le oferă, dând explicaţii mult mai vaste şi mai profunde despre intersecţia şi întrepătrunderea eshatologiei cu eternitatea. Unul din aceşti poli este credinţa fermă a lui Maxim Mărturisitorul în voinţa de salvare universală a lui Dumnezeu, care s-a arătat triumfător la „încoronarea Cuvântului” şi la moartea Lui pe Sf. Cruce.30 Dumnezeu şi-a însuşit natura umană, aşa că a putut curăţa întreaga umanitate de păcatul originar şi a pregătit lumea pentru Judecata de Apoi.

Maxim Mărturisitorul ne subliniază, de asemenea, că substraturile unui concepţii despre Hristos ca centru unificator al întregului Univers al varietăţii, schimbării şi individualităţii pe care autorul nostru o exprimă mai dramatic, în sensul că toate diferenţele umane, chiar şi cele dintre sexe, vor fi în final, abolite prin unirea tuturor întru Hristos. Concepţia cosmică a lui Maxim Mărturisitorul despre Hristos şi despre planul divin de creaţie, realizat prin El, trimite totuşi la convingerea lui Origen şi cea a lui Grigore de Nyssa că mântuirea dobândită prin Hristos va fi necesar să fie realizată în fiecare individ.32

Se pare că Maxim Mărturisitorul a înţeles pe deplin aşteptarea tradiţională a conflagraţiei cosmice finale ca proces de curăţire, în care focul apocaliptic purifică creatura în totalitate. Sfârşitul timpului este destinat îndumnezeirii fiinţei umane. Îndumnezeirea umană, sau identificarea cu Hristos după har, ascunsă cu putere în credinţă, se va arăta ca realitate văzută şi actualizată în viitor, susţine Maxim Mărturisitorul.33

Aspectul central al ideilor lui Maxim Mărturisitorul este reciprocitatea dintre Dumnezeu şi om, la nivel ontologic, această reciprocitate este una între arhetip şi imaginea sa. Ea ar începe să se manifeste la nivel existenţial printr-o dublă mişcare: cea a lui Dumnezeu către om în „încoronare" (sau în diferite „încoronări" şi „întrupări") şi mişcarea omului către Dumnezeu, în procesul intuitiv al îndumnezeirii. Asemănarea, pentru Maxim Mărturisitorul trebuie să se bazeze pe nivelul existenţial. Omul a fost creat cu o putere liberă de determinare, ce avea să fie folosită liber pentru bunăstarea lui, pentru existenţa de calitate supremă, de apropiere de Dumnezeu.34 în sensul divinizării, ca pas spre eshatologie (şi, implicit, spre eternitate), această asemănare între om şi Dumnezeu conţine, cu siguranţă, un aspect supranatural, teandricitatea ipostatică ce îi permite omului, în ultimă instanţă, să se înalţe deasupra lui însuşi. Axiologic, interpretând viziunea lui Maxim

Mărturisitorul asupra fiinţei umane, Dumitru Stăniloae subliniază: „Valoarea omului se întemeiază pe crearea lui de către un Dumnezeu personal şi iubitor (Dumnezeu în Treime). Dacă ar fi produsul unei esenţe în continuă emanare inconştientă de alte şi alte forme individuale, omul n-ar avea nicio valoare, şi existenţa lui, niciun sens. Creând pe om, Dumnezeu îl face partener veşnic al dialogului cu

Sine; ieşind omul dintr-o esenţă inconştientă şi neliberă pentru un număr de ani, existenţa lui n-are nicio valoare şi orice semen al lui îl poate extermina fără nicio teamă că va avea să dea seama pentru aceasta în veci, chiar actul lui de exterminare a semenului său putând fi considerat ca impus de legile acestei esenţe". 36 în acest context, „societatea eshatologică" va cuprinde pe cei care au respectat Cuvântul lui Dumnezeu, aceasta fiind lumea celor eliberaţi de patimi. Grigore de Nyssa afirmă că sfârşitul umanităţii va veni când se va completa numărul celor ce vor face parte din lumea de peste timpul istoric.37 Omul trebuie să răspundă la oferta excepţională pe care i-a făcut-o Dumnezeu: el este mai mare ca întreg Cosmosul pentru că el îl poate cuprinde şi stăpâni. Fiinţele cerului (lumea sensibilă) laudă pe Dumnezeu în tăcere. Omul este cuvântător şi raţional, priveşte conştient şi distinct raţiunile lucrurilor, pe când îngerii cunosc intuitiv, nu raţional (mintea lor nu se specifică în raţionamente, în cuvinte). De aceea scopul divin este ca omul să fie readus la El, îndumnezeit cu tot Cosmosul, şi eternizat în împărăţia lui Dumnezeu.38 Sufletele, după Maxim Mărturisitorul, nu petrec în trupuri suferind, în mod pasiv, închisoarea şi distrugerea lor, ci câştigă o statornicie printr-un efort deplin şi pregătesc stabilizarea Cosmosului în viaţa viitoare sub ocrotirea directă a divinităţii. O mişcare eternă implică o nemulţumire eternă a spiritului cu starea la care a ajuns. Sinteza între stabilitate şi mişcare în Dumnezeu este soluţia pe care au evidenţiat-o reprezentanţii filosofici patristice, vizavi de definiţia vieţii eshatologice.39

5.23. SENSUL ESHATOLOGIC AL TIMPULUI SAU ÎNDUMNEZEIREA FIINŢEI UMANE

Fiinţele umane ce au înaintat prin temporalitate spre Dumnezeu intră într-o stare a veacului care se pierde în eternitatea divină. Iar veacul (eonul) nu este eternitatea lui Dumnezeu, ci este timpul oprit din mişcare, având în el rezultatul întregii mişcări. Dumnezeu are timpul în El. Maxim Mărturisitorul consideră că Iisus Hristos, posedând timpul, conduce pe oameni după timpul şi legile lui Moise, respectându-le raţionalitatea divină. Iisus Hristos, prin întruparea Sa, dă rost eonului uman. Eonul este veşnicia celor create, eonul (veacul) fiind un timp concentrat. Trăsătura aceasta o are eonul la sfârşitul mişcării timpului. Anterior mişcării sale, veacul are în sine concentrată mişcarea timpului nu ca împlinită, ci ca să se împlinească. Universul

(Cosmosul) are tot timpul prefigurat în el de la început. Veşnicia dinaintea mişcării creaturilor este bazată pe veşnicia raţiunilor lor cu şi în Dumnezeu. Veşnicia aceasta potenţială trebuie să depăşească timpul ca să ajungă la plenitudinea autentică în Dumnezeu. Astfel, veşnicia creaturilor este ceva de mijloc între eternitatea divină şi între timpul mişcător, o unitate între timp şi eternitatea lui Dumnezeu. Timpul rezultă din eon şi duce la eonul cel nou. Veacul (eonul) nu se poate descifra fără eternitatea lui Dumnezeu. Evoluţia timpului este determinată de starea iniţială a eonului în cauză. Mişcarea timpului nu este în afara voii divine, ea este inclusă în planul lui Dumnezeu vizavi de umanitate. Eonul (veacul) la care şi din care ajunge mişcarea timpului este la Dumnezeu.40

Eshatologia întruchipează sensul istoriei fiinţei umane.41 Sensul istoriei nu are o definiţie în istorie, judecata asupra istoriei nu se poate rosti în interiorul ei, căci aceasta ar însemna că istoria a ajuns la sfârşit cât încă ea durează, ceea ce este ilogic. Maxim Mărturisitorul a insistat a ne sugera că arătarea descoperită a lui Iisus Hristos cu omenitatea Sa desăvârşit divină nu poate avea loc în timpul istoric. Pentru că însăşi umanitatea aceasta îndumnezeită este dincolo de istorie. Istoria este prin structura sa drum, nu odihnă finală, este tensiune neajunsă în final. Istoria este timp şi în timp nu este dat totul concentrat. Ea este domeniul mişcării spre desăvârşire, nu al desăvârşirii în care a încetat mişcarea să mai fie; ea este domeniul relativului, al nereuşitei în descoperire. Materia a lăsat mult spaţiu ambiguităţilor, presupunerilor, posibilităţilor. Din această stare tensionată (uneori conflictuală) nu se poate ajunge evolutiv la autentica odihnă, ca printr-un salt, care nu stă în puterile a ceea ce se află în mişcare, în tensiune, în potenţa istoriei. Se consideră utilă o oprire a istoriei, realizată de divinitatea transcendentală, pentru ca umanitatea să fie trecută la o existenţă supranaturală, supraistorică, veşnică.42

Teoreticianul îndumnezeirii omului („Dumnezeu vrea mereu să se întrupeze în om, în cei care sunt demni de aceasta”), venerat şi de Biserica din Occident, Maxim Mărturisitorul a murit ca aducător şi promovator de învăţătură filosofică şi teologică de înalt nivel şi ca apărător al credinţei ortodoxe în societatea civilizată de atunci a Constantinopolului. Opera sa filosofică şi teologică influenţează profund evoluţia spiritualităţii bizantine, în perioada medievală târzie,

şi după aceea, până în zilele noastre.

NOTE:

„După mărturisirile pe care mi le-a făcut personal Părintele Stăniloae, Maxim Mărturisitorul a fost cel mai profund şi complet reprezentant al filosofiei şi teologiei patristice clasice (bizantine).

2) Ca sfânt martir şi cuvios, Maxim Mărturisitorul este cinstit şi sărbătorit de Biserica Ortodoxă în ziua de 21 ianuarie a fiecărui an calendaristic.

3) în gândirea teologică şi filosofică occidentală a secolului XX autorul nostru patristic îşi găseşte un loc de frunte: „Viziunea lumii, pe care ne-a lăsat-o Maxim Mărturisitorul în scrierile sale, este mai mult decât într-o privinţă, culmea şi bilanţul cugetării greceşti, atât a celei teologice şi mistice, cât şi atât a celei filosofice”. (Hans Urs von Balthasar, „Kosmische Liturgie”, F.I.B. Herder, 1941, p. 1).

Pentru o paralelă cu acest mare gânditor patristic este foarte util studiul lui Jérôme Gaith, „La Conception de la Liberté chez Grégoire de Nysse”, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1953.

ui cercetarea noastră am utilizat următoarele lucrări cu texte din opera lui Maxim Mărturisitorul: Sfântul Maxim Mărturisitorul, „Ambigua. Tâlcuiri a unor locuri cu multe şi adânci înţelesuri din sfinţii Dionisie Areopagitul şi Grigore Teologul”, Trad. din greceşte, introd. şi note de Dumitru Stăniloae, E.I.B., Bucureşti, 1983 (pentru introducere în problematica noastră p. 5 – 42); Sfântul Maxim Mărturisitorul, „Scrieri şi epistole hristologice şi duhovniceşti”, Trad. din greceşte, introd. şi note de Dumitru Stăniloae, E. LB., Bucureşti, 1990; „Filocalia sau culegere din scrierile sfinţilor părinţi cari arată cum se poate omul curaţi, lumina şi desăvârşi”, vol. II „Din scrierile Sf. Maxim Mărturisitorul: Capete despre dragoste. Capete teologice”, Tradusă din greceşte de Dumitru Stăniloae, /Editura/ Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1947 (lucrare reeditată de Editura Harisma, Bucureşti, 1993); „Filocalia...”, vol. HI: „Din scrierile Sf. Maxim Mărturisitorul: Despre diferite locuri grele din Sf. Scriptură. Răspunsuri către Talasie”, /Editura /Tipografia Arhidiecezană, Sibiu, 1948 (lucrare reeditată de Editura Harisma, Bucureşti, 1994). Pentru o introducere în problematica pe care ne-am propus-o a o realiza am consultat următoarele lucrări de specialitate, dicţionare, enciclopedii şi lexicoane: Jean Meyendorf, „Initiation à la Théologie Byzantine. I/histoire et la doctrine”, traduit de l’anglais par Anne Sauglade avec la

collaboration de Constantin Andronikof, Les Edib ons du Cerf, Paris, 1975, p. 96 – 97, 175 – 182, 185 – 191, 276 – 277; Ioan G. Coman, „Patologie”, E.I.B., Bucureşti, 1956, p. 278 – 282; „The Cambridge History of Later Greek & Early Medieval Philosophy”, ed. by a. H. Armstrong, Cambridge University Press, Cambridge, 1970, cap. XXXII: „St Maximus the Confessor, p. 492 – 505; Gheorghe Vlăduţescu, „Introducere în istoria filosofiei medievale”, Editura Enciclopedică Română, Bucureşti, 1973, p. 17 – 42; R. Bultmann, „Histoire et eschatologie”, Trad. française par R. Brandt, Dulachaux & Niestle, Neuchatel, 1959; Alain Riou, „Le monde et l'église selon Maxime le Confesseur, Beauchesne, Paris, 1973; Oscar Culmann, „Christ et le Temps. Temps et Histoire dans le christianisme primitif”, Delachaux & Niestle S.A., Neuchatel & Paris Vll-e, 1947; Martin Heidegger, „Fiinţă şi timp”, Editura Jurnalul Literar/fără localitate/, 1994; Paul Evdokimov, „Vârstele vieţii spirituale”, Cuvânt înainte şi traducere de Ioan Buga, Editura Christiana, Bucureşti, 1993; Olivier Clement, „Transfigurer le temps. Notes sur le temps à la lumière de la tradition orthodoxe”, Delachaux & Niestle S.A., Neuchatel & Paris Vll-e, 1959; Jean Guitton, „Le Temps et letemite chez Plotin et Saint Augustin”, Ed. Boivin, Paris, 1933; Theophane Savu, „La Divino-Humanité du Christ et la Deification de lâlomme selon Saint Maxime le Confesseur”, These de Doctorat, Institut de Théologie Orthodoxe „Saint-Serge”, Paris, 1990; Nicolas Berdiaeff, „Le sens de lliistoire. Essai d'une philosophie de la destinde humaine”, traduit du russe par S. Janhelevitch, Aubier, Paris, 1948, în special cap. IV: „De lliistoire celeste. Le temps et eternite, p. 53 – 71; Jean Miguel Garrigues, „Maxime le Confesseur. La charite avenir divin de llionime”, Preface de M-J. Le Gaillou, Editions Beauchesne, Paris, 1976; Die Bădescu, „Timp şi cultură. Trei teme de antropologie istorică”, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Partea I: „Timp cosmic, timp istoric”, p. 13 – 149; Hans Urs von Balthasar, „Mic discurs despre iad”, Trad. Alexandru Sahighian, Ediţie îngrijită de Petre Guran, Editura Anastasia, Bucureşti, 1994; „Encyclopédie des Mystiques”, sous la direcn on de M.M. Davy, Ed. Robert Laffont, Paris, 1972, în special p. 200 – 202; Jacques Brosse, „Maeştrii spirituali, Trad. de Liana Ropoteanu, Editura Albatros, Bucureşti, 1992, p. 127; Ion Bria, „Dicţionar de Teologie Ortodoxă. A-Z.”, E. LB., Bucureşti, 1994 (reed. după ediţia din 1981, dar cu îmbunătăţiri); „Dictionnaire de Théologie Catholique”, vol. X, Librairie Letouzay & Ane, Paris, 1928, coli. 448 –

459; „Dictionnaire des philosopb.es”, ed. Denis Huisman, vol. A-J, P.U.F., Paris, 1984, p. 1793 – 1794; „Vocabulaire technique et critique de la Philosophie, ed. Société Française de Philosophie (André Lalande), VHJ-e ed. revue et augmentee, P.U.F., Paris, 1960; „A Patristic Greek Lexicon”, ed. by G.W.H. Lampe, Clarendon Press, Oxford, 1961 (şi ed. 1978).

„F-M. Lethel, „Théologie de l'agonie du Christ la liberté humaine du Fils de Dieu et son importance soteriologique...”, Preface de M.J. le Guillou, Ed. Beauchesne, Paris, 1979, a se vedea cap. „Epilogue. Le Dogme de la Liberté Humaine du Christ”, p. 103 – 121.

6. ÎN LOC DE ÎNCHEIERE:

6.1. O MOŞTENIRE A GÂNDIRII BIZANTINE SAU O VIZIUNE ASUPRA TIMPULUI ESHATOLOGIC ÎN ORTODOXIA CONTEMPORANĂ

Un mare filosof creştin rus a mărturisit că: „Timpul este cel mai mare din misterele metafizice. El constă într-un paradox continuu”.1 Mai mult, un alt mare gânditor occidental a apreciat că „eshatologia este cea care decide climatul teologiei timpului nostru”, 2 vrând să afirme prin aceasta că în veacul XX eshatologia rămâne centrul eforturilor teologice în Occident. Dacă se poate vorbi de o „revoluţie ştiinţifică”, în sensul pe care-l folosea Thomas Kuhn, pentru domeniul teologic, ea constă în redescoperirea eshatologiei după sfârşitul secolului al XIX-lea până astăzi, de la J. Weiss şi A. Schweitzer până la J. Moltmann şi W. Pannenberg în anii şaizeci, trecând prin K. Barth şi R. Bultmann.1 în timp ce în secolul al XIX-lea „biroul eshatologic”, după fericita expresie a lui Ernest Troeltsch, 4 era mai mult închis, în secolul al XX-lea, eshatologia a schimbat foarte repede scena teologică, plecând cu K. Barth se poate vorbi de „visul paneshatologic”.

Activitatea intensivă şi fructuoasă a teologilor şi filosofilor Bisericii Occidentale se desfăşoară asupra chestiunii eshatologiei şi este deja cunoscută şi a fost obiectul multor şi aprige discuţii. Dar cea care rămâne încă aproape necunoscută, este eshatologia Bisericii Răsăritene (Ortodoxe) în lumea de astăzi. În general, gândirea ortodoxă, strâns ataşată de cea patristică şi postpatristică, se axează pe unele supoziţii fundamentale, la care ne referim în cele ce urmează.

În primul rând, eshatologia joacă un rol foarte important în ortodoxie astăzi şi ocupă o poziţie particulară în gândirea filosofică şi teologică, asupra credinţei prin curentul rus, cel grec, dar şi cel român

al gândirii răsăritene moderne. După aceea trebuie să avem în vedere că interesul manifestat în ortodoxia contemporană pentru eshatologie n-a fost legat de vreo descoperire într-un capitol uitat al teologiei, şi nu poate fi atribuit mai mult influenţei occidentale asupra teologiei Bisericii Răsăritene. El se manifestă mai mult prin interpretarea sistematică, cu ajutorul mijloacelor conceptuale, printr-o tradiţie a Bisericii Părinţilor de limbă greacă, trăind după lung timp într-o continuitate neîntreruptă. În acest sens, mai înţelegem, că urmând gândirea ortodoxă, eshatologia semnifica o interpretare critică a istoriei care vizează a-şi găsi sensul şi, în acelaşi timp, o depăşire dialectică a timpului în orizontul eshatonului. Istoria este luată în serios şi este „dominată". Astfel, accepţiunea necritică a istoriei conduce la secularizare, indiferenţă faţă de istoria antrenată, ca o consecinţă, izolare şi suferinţă. Acţagţa este între cele două extreme care conturează gândirea ortodoxă în orientarea eshatologică. Persoana aistorică şi istoria impersonală sunt două tentative ale ortodoxiei de astăzi, mai mult, reprezintă o sinteză între personalism şi eshatologie. Eshatonul eliberează timpul necesităţii şi protejează în acelaşi timp persoana individualismului. În acest sens, putem afirma nici personalism teologic fără istorie, şi nici teologie eshatologică fără persoană. Personalism şi eshatologie sunt două componente indispensabile tradiţiei ortodoxe, în sensul cel mai apropiat de gândirea patristică.

În era patristică şi, de asemenea, în cea postpatristică până la începutul secolului al XX-lea, nu a existat o interpretare teologică şi filosofică sistematică a eshatologiei în Biserica Răsăriteană, în pofida aceasta, conştiinţa eshatologică domneşte în ortodoxie, atât în Biserică (în serviciul divin şi mai ales în monahism), cât şi în lumea (ambiant) laică.

Serviciul divin deţine un rol special în Biserica Răsăriteană. Dogma şi euharistia se condiţionează una pe cealaltă. Dogma este expresia literală a evenimentului euharistie, şi serviciul divin este locul de trăire a întregului enunţ confesional. Crezul începe cu creaţia şi se termină cu credinţa în învierea morţilor. Când se caută premizele dogmatice ale Bisericii Răsăritene (Ortodoxe), trebuie a le căuta în practica liturgică. Serviciul divin ortodox este puternic influenţat de eshatologie. Această accentuare eshatologică apare evidentă în „dumnezeiască liturghie „ortodoxă. Prin desfăşurarea liturghiei se

scoate în relief victoria asupra morţii, aceasta desfăşurându-se dinspre trecutul istoriei spre viitorul promis. Pneumatologia şi hristologia se condiţionează una pe cealaltă în ecleziologia euharistică a ortodoxiei, pneumatologia având primatul faţă de hristologie. Gânditorul ortodox grec I. Zizioulas rezumă situaţia aceasta în felul următor: „Ecleziologia, în tradiţia ortodoxă, este mereu determinată prin serviciul divin şi, în particular, prin euharistie. Pentru această raţiune, cele două aspecte ale pneumatologiei, a cunoaşte eshatonul şi comunitatea, determină ecleziologia ortodoxă în ansamblul său. Eshatologia şi comunitatea sunt elemente constitutive şi fundamentale ale priceperii ortodoxe privind euharistia.5 Şi mai departe completează: „Euharistia este, după înţelegerea ortodoxă, un proces eshatologie".6 în acest sens, primatul acordat prin ortodoxie pneumatologiei antrenează accentuarea eshatologică în practica eclezială ca în teologia sistematică a Bisericii Ortodoxe.

O altă sursă a conştiinţei eshatologice a Bisericii Răsăritene este monahismul. F. Heiler considera că: „Biserica din Orient este patria monahismului creştin".7 Monahismul ortodox este în întregime legat de eshatologie. Numeroşi filosofi răsăriteni şi teologi ortodocşi subliniază caracterul eshatologie al monahismului Bisericii Creştine din Orient (de rit ortodox). În primul rând, monahismul este cuprins ca o continuitate a instituţiei profetice vechi testamentare şi a martiriului Bisericii primelor secole. Instituţia profetică a Vechiului Testament are o tendinţă apocaliptică şi arată sensul istoriei. Situaţia istorică este la fiecare moment surmontată prin predica profeţilor. Profetul se ţine în mijlocul istoriei, el arătând depăşirea metaistorică, şi nu a-istorică, a desfăşurării evenimentelor din societatea umană. Martiriul în Biserica Creştină de la începuturi arată aceeaşi depăşire şi funcţia sa este reluată prin viaţa monahală în Biserica Statului Bizantin. În al doilea rând, monahismul este un semn al împărăţiei lui Dumnezeu. Mai mult, tendinţa teocratică a statului creştin, care acceptă şi oferă bunăvoinţa vieţii monahale, atestă că împărăţia (eternă) a lui Dumnezeu se găseşte în viitor. Depăşirea eshatologică a istoriei nu semnifică negarea istoriei, ci relevă sensul just şi autentic al istoriei care se găseşte în afară de ea, în eshaton (eon sau veşnicie). Eshatonul nu este contrar timpului, ci este vârful său. Monahul nu funcţionează în centrul istoriei, altfel zis, în aşezarea creştinilor sau în biserica de stat, ci trăieşte amploarea evenimentului istoric în mijlocul deşertului. Prin această

modalitate statul creştin este salvat. Monahismul, orientat eshatologie, este aşezat, de fapt, în partea centrală a Bisericii Creştine Răsăritene apărând-o de secularizare.

Elementul eshatologie al pietăţii populare în Biserica Ortodoxă trăieşte graţie monahismului şi serviciului liturgic permanent. Eshatologia este răspunsul creştin la întrebarea „theodiceei”. Istoria este plină de suferinţă şi viaţa simplului creştin ca cea a poporului creştin, este o istorie a patimilor. Depășirea eshatologică a suferinţei istorice este o justificare metaistorică. Eshatologia nu implică o poziţie a-istorică a antiistoricului, ci ea este un dat în sensul metaistoric al suferinţei istorice. Interpretarea critică a istoriei, în vederea sensului său și, simultan, depăşirea dialectică a istoriei pătimirii sunt două componente ale eshatologiei în priceperea ortodoxiei.

Situaţia istorică a popoarelor ortodoxe în timpurile moderne până la sfârşitul veacului al XIX-lea implică susţinerea conştiinţei eshatologice. Serviciul divin şi monahismul sunt două curente ale eshatologiei la popoarele ortodoxe care au suferit grav în epoca dominaţiilor străine. După căderea Constantinopolului, apărea, cu o mare popularitate, în aria lingvistică din zona balcanică şi, implicit, greacă, pretinsa „literatură apocaliptică”, o colecţie de predici populare. Prăbuşirea dominaţiei otomane, renaşterea imperiului creştin în Răsărit şi victoria definitivă a credinţei ortodoxe constituiau temele principale din această literatură de cuvântări religioase, plină de viziuni profetice şi de reprezentări alegorice. Literatura apocaliptică populară arată existenţa conştiinţei eshatologice la creştinii oprimaţi şi atestă că aceasta este cu siguranţă actuala istorie a suferinţelor care întăreşte aşteptarea eshatologică a Orientului Creştin. Această literatură populară profană merge asemănător cu eshatologia eclezială, care rămâne profund trăitoare în liturghia divină şi în monahism.

Eshatologia are aceeaşi valoare şi în cadrul ortodoxiei ruse, dar cu alte înclinaţii sociale. Apocalipticul, eshatologicul şi mesianicul sunt elemente constitutive ale mentalităţii ruse. N. Berdiaev a caracterizat mentalitatea rusă într-un mod apropiat: „Rușii nu cedează niciodată la credinţa lor ortodoxă, ei sunt ortodocşi eretici, apocaliptici şi nihilişti”.8

Primele eseuri filosofice sistematice, prin care se încearcă să se interpreteze eshatologia ortodoxă, au apărut în anii din perioada

interbelică. Imigranţii ruşi stabiliţi în Occident combinau gândirea istorică a mişcării slavofile cu eshatologia ortodoxă a Bisericii Răsăritene. Cunoaşterea contextului istoric şi a exilului în Europa Occidentală au facilitat celor care împărtăşeau filosofia slavofilă şi trăiau teologia ortodoxă să ajungă la sistematizarea eshatologiei Bisericii Răsăritene în timpurile moderne. În acest sens, încercăm a prezenta succint trei puncte de legătură cu cele afirmate mai sus: (a) N. Berdiaev şi a sa „metafizică eshatologică";

(b) G. Florovsky şi a sa teologie eshatologică;

(c) consecinţele gândirii celor doi amintiţi şi cei care au urmat, din care amintim pe S. Bulgakov, N. Lossky, P. Evdokimov, O. Clement.

J. Meyendorff, A. Schmemann.

(a) o poziţie specială revine lui N. Berdiaev care este fondatorul unei „metafizici eshatologice".9 Acesta însuşi accentuează caracteristica operei sale afirmând: „Ceea ce mi-a caracterizat gândirea mea este bazat pe eshatologie". În Rusia, N. Berdiaev scrie cartea „Sensul istoriei. Eseu al unei filosofii a destinului uman" (1923) şi în exil, două alte lucrări pe aceeaşi temă: „Un nou Ev Mediu" (1924) şi „Eseu de metafizică eshatologică. Actul creator şi obiectivitatea" (1946). Punctul de plecare al gândirii sale este actuala criză istorică: „Este o banalitate de a proclama că noi traversăm o criză istorică, că noi asistăm la sfârşitul unei epoci şi la începutul unei ere noi care nu are încă un nume".10 Criza istorică este exprimată de Berdiaev prin termeni apocaliptici şi eshatologiei. Apocalipsa este un răspuns la tragedia istoriei. Dar în ce constă tragedia istoriei? Berdiaev răspunde astfel: „Existenţa omului în lume este o existenţă istorică – existenţa aceasta este a istoriei şi cea de aici este în conflict tragic între personal, pe de o parte, supranatural şi antipersonal, pe de altă parte... ea lasă persoana a acţiona şi permite la cel care este individual de a se ridica, dar ea se arată nemiloasă în faţa unuia şi învinge pe altul. Istoria are un sens care îi este inerent, şi recunoştinţa din acest fapt aparţine creştinismului; dar istoria este în acelaşi timp falimentul omului, falimentul culturii, prăbuşirea tuturor proiectelor umane, ea nu realizează ceea ce omul îşi propune... Istoria are, în sfârşit, mereu opera pentru ceea ce este general şi universal şi nu pentru ceea ce este particular şi individual... Omul a fost mereu zdrobit prin istorie care decide destinul său, dar destinul omului n-a interesat niciodată istoria. Incomensurabilitatea destinului istoric şi destinului individual este o

tragedie fără naştere, o tragedie care se derulează în interiorul istoriei şi care pretinde că aceasta ia sfârşit”. 11 Eshatologia rezolvă tensiunea între persoană şi istorie. În acest sens, N. Berdiaev distinge trei concepţii ale timpului:

a) timpul ciclic, cosmic, al naturii; b) timpul liniar, istoric; c) timpul existenţial, personal al omului. Din aceste forme temporale N. Berdiaev nu o acceptă decât pe ultima, aşa-zisa formă existenţială, el respingând timpul ciclic al naturii ca şi timpul liniar al istoriei, pentru că şi unul şi celălalt ţin de necesitate. Libertatea nu poate să se găsească decât în acest timp personal.12 Pe de o parte, timpul ciclic este copleşit spre trecut, iar timpul liniar este orientat spre viitor. Şi o formă temporală şi cealaltă neglijează prezentul. Veritabila eshatologie nu are a face cu viitorul, ci doar cu prezentul, şi în particular cu prezentul etern al persoanei umane. Astfel afirmă N. Berdiaev: „Viaţa eternă poate deja să se stabilească în timp – deci viaţa eternă nu este viaţa viitoare, ci viaţa prezentului, viaţa în profunzimea instantului, unde se efectuează precis ruptura cu timpul”. 13 Şi în continuare, detaliază: „În viitor, în definitiv, eternitatea nu se va instaura niciodată, decât atunci când ea are în ea un trist infinit. Şi acesta nu este decât infernul pe care noi putem să-l considerăm sub acest aspect. Eternitatea şi viaţa eternă nu pot să stabilească în viitor, ci în «instantul etern». Observaţiile scoase în evidenţă din lucrările lui Berdiaev ne arată că acesta depreciază istoria. Dar aceasta nu este de loc exact. Filosoful rus doar vizează, el este într-o poziţie echilibrată în ceea ce priveşte persoana umană şi timpul. Berdiaev critică două poziţii extreme: persoana a-istorică şi istoria impersonală, şi îl tentează ajutorul eshatologie, pentru a domina cele două elemente. Persoana istorică conduce la individualism şi istoria impersonală, antrenând totalitarismul ca o consecinţă. Singura legătură a eshatologiei cu personalismul poate salva istoria şi omul. Cu siguranţă putem afla în aceste opere o apreciere pozitivă a istoriei, în particular, în legătură cu creştinismul. Creştinismul este profund istoric, el este revelaţia lui Dumnezeu în istorie. Dumnezeu intervine în istorie şi dă un sens mişcării sale. Metaistoria face ruperea în istorie, şi tot ceea ce se află semnificativ în istorie se ataşează acestei ruperi a metaistoriei. Dar metaistoria este inseparabilă de istorie şi se relevă. Mai mult, afirmă N. Berdiaev, istoria este loc de întâlnire a lui Dumnezeu cu omul şi arena din lupta lor dialogală.

(b) în gândirea ortodoxă rusă a veacului nostru, G. Florovsky15 are un rol particular nu numai din cauza studiilor sale patristice, ci de asemenea graţie orientării eshatologice care marchează opera sa. Meritul particular al lui G. Florovsky constă în accentul pus asupra eshatologiei şi fundamentul patristic al operei sale. Niciun alt gânditor ortodox rus n-a muncit atât de mult şi de bine în domeniul eshatologiei patristice ca G. Florovsky. Remarcile sale fundamentale din lucrările sale cu caracter eshatologie se pot rezuma prin aspectele următoare:

(1) G. Florovsky leagă în întregime istoria de persoană. Dominatorul comun al celor două este libertatea. Conceptul fundamental şi caracteristic istoriei este precis cel al persoanei. Natura este domeniul genericului şi al istoriei acelei fiinţe care nu este simplu particulară şi specifică, ci personală cu siguranţă. Dacă Berdiaev admite o plauzibilă tensiune între persoană şi istorie, Florovsky leagă cele două concepte.

(2) Florovsky dezvoltă eshatologia împărtăşind tradiţia Părinţilor greci ai Bisericii Răsăritene.

Din studiile sale patristice rezultă poziţia centrală a eshatologiei în edificiul întregii teologii şi filosofii creştine. „Teologia creştină se poate să se construiască ca o «teologie a istoriei»... Credinţa creştină răspunde evenimentelor creştine, nu ideijor sale. Crezul este o mărturie istorică... Biblia şi Crezul sunt axe ale viitorului”. Eshatologia nu este o parte particulară a teologiei creştine sistematice, ci baza sa, principiul director şi inspirator, sau climatul unde se spală gândirea creştină în ansamblul său. Creştinismul este eshatologie prin esenţa sa şi Biserica Creştină este o „comunitate eshatologică...” 17 Perspectiva creştină este esenţial eshatologică.

(3) După G. Florovsky, eshatologia constituie nu numai identitatea credinţei creştine în faţa altor religii, ci ea este de asemenea linia de frontieră între gândirea patristică şi gândirea filosofică greacă. Viziunea biblico-patristică a lumii este eshatologică printr-o concepţie liniară a timpului, pe când gândirea greacă este marcată prin conceptul de cosmos, de natură şi de concepţia sa a timpului ciclic. În gândirea greacă timpul nu avea loc pentru o eshatologie. Filosofia greacă avea mai mult de a facă cu „primele cauze”, decât cu „ultimele lucruri”. 1 „El se află pentru istorie în această schemă (în aşa-zisa viziune filosofică a lumii)”. Mai mult, „negarea radicală a concepţiei ciclice nu era posibilă decât în contextul unei

doctrine a creaţiei coerente. Eshatologia creştină este legată printr-o manieră indisolubilă de o doctrină adecvată a creaţiei". 20

(c) Ansamblul teologiei ortodoxe ruse, din secolul XX, evoluează în interiorul problematicii eshatologice, astfel ce ea fusese elaborată filosofic prin N. Berdiaev şi teologic prin G. FLorovsky. În continuare, încercăm să schiţăm contribuţia în domeniul eshatologic a altor teologi şi filosofi ai curentului rus, atât al generaţiei mai vechi (Bulgakov, Lossky, Evdokimov), cât şi al generaţiei mai recente (Meyendorff, Schmemann, Clement).

S. Bulgakov înapoiază caracterul eshatologic conceptului creştin al revelaţiei şi îl raportează chestiunilor actuale ale creştinismului. „Istoria este după esenţa sa Apocalipsa" revelaţia lui Dumnezeu prin tumultul evenimentelor. Pentru fiecare fiinţă umană, aceasta este propria sa viaţă – care este o astfel de revelaţie şi în aceeaşi manieră, fiecare epocă ascunde propria sa dezvăluire. Istoria ne cheamă la o comprehensiune profetică şi creştinii trebuie să răspundă la această chemare prin intuiţiile profetice şi prin cutezanţă.21 Biserica Creştină trebuie să ia în serios responsabilitatea pentru viaţa socială – şi prin aceasta să demonstreze funcţia sa profetică în domeniul social. S. Bulgakov arată ca adevăraţii creştini trebuie să tacă faţă secularizării crescânde a vieţii, la noua ecluziune a păgânismului, în forma sa cea mai crescânda şi cea mai ireligioasă.22

— Vladimir Lossky subliniază dimensiunea eshatologică a cunoştinţei apofatice despre Dumnezeu. Eshatologia şi apofatismul se condiţionează reciproc. Cunoaşterea are câteva obiective a vedea în viitor, apofatismul nefiind o simplă ieşire din „teologia negativă", ci consistă în rezerva privirii lui Dumnezeu. Dominatorul comun al eshatologiei şi apofatismului este cu siguranţă perspectiva: pentru că Dumnezeu este în viitor şi că viitorul nu este niciodată închis, ci rămâne deschis şi necunoscut, iar cunoştinţa noastră despre Dumnezeu este constant apofatică, discretă şi deschisă. Faptul acesta este înfăţişat în lucrarea lui V. Lossky „Essai sur la théologie mistique de l'Église d'Orient", care începe cu apofatismul şi sfârşeşte cu eshatologia.24 în acest sens, în culegerea sa de studii în limba engleză „Orthodox Theology: An Introduction", V. Lossky scrie aceste observaţii: „Cunoaşterea ca o contemplare este un exod în faţa viitorului, o viziune din ceea ce se găseşte dincolo de istorie, din care se umple istoria, o protecţie eshatologică în instanţă. Cunoaşterea este

eshatologică, o desfăşurare a liniştii care, după Sf. Isaac Sânii, va constitui limbajul lumii în viitor". 25

Paul Evdokimov, în cartea sa celebră „L'Orthodoxie", 26 consacră eshatologiei un întreg capitol şi face foarte interesante remarci care se raportează la identitatea eshaţologică a Bisericii Răsăritene. După acesta, Occidentul creştin a devenit prea istoric şi Orientul creştin prea eshatologic.27 în acest sens, arată că „Eshatologia fără istorie (tentaţia orientală) sau istoria fără eshatologie (tentaţia occidentală) produce, prin disperare, hipereshatologia (tentaţia protestantă).

În studiul său „S. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe", John Meyendorff atestă sursa eshatologică a misticii Bisericii Ortodoxe, subliniind caracterul profetic al monahismului ortodox şi arătând dimensiunea eshatologică a gândirii patristice la Grigore Palama. El arată că: „Palama devine promotorul unei concepţii a istoriei care se opune încă o dată elenismului păgân şi face o renovare a spiritului biblic". Creştinul nu caută, efectiv, să se elibereze de istorie, el nu caută spiritualizarea (scăparea de trupul material), dar el cunoaşte începutul şi sensul istoriei... Această perspectivă eshatologică a gândirii palamite este necesară pentru a cuprinde fondul teologiei". 30 John Meyendorff, astfel, accentuează faptul că după Grigore Palama, sfinţenia este de natură profetică, şi adaugă în acest sens: „Sfinţenia şi manifestările sale constituie în mod esenţial o anticipare a împărăţiei care o să vină". 31

Alexander Schmemann înfăptuieşte o operă care redă concis rezumatul tradiţiei eshatologice a Bisericii Ortodoxe. În ceea ce priveşte problematica eshatologică el arată: „Credinţa creştină este esenţial eshatologică". În acest sens, el se bizuie pe eshatologie pentru a distinge Orientul creştin de Occidentul creştin şi, finalizează arătând şi accentuând, că secularizarea modernă reprezintă lipsa de grijă faţă de aspectul eshatologic al Bisericii Occidentale.32

Olivier Clement consacră eshatologiei ortodoxe una din prunele sale cărţi pe care le scrie „Transfigurer le temps. Notes sur le temps à la lumière de la tradition orthodoxe". 33 în această lucrare el întreprinde o cercetare patristică, biblică şi sistematică a eshatologiei ortodoxe. Rezultatele din cercetările sale se prezintă în modul următor:

(1) Eternitatea trăitoare a lui Dumnezeu nu se defineşte contra timpului.

(2) Timpul este o creatură, deci el este bun şi el are un sens, ca tot ceea ce este din Voinţa Creatorului.

(3) Valoarea timpului este inseparabil legată de revelaţia persoanei şi a dragostei.

(4) în împărăţia lui Dumnezeu, timpul este desemnat dispariţiei, el transfigurându-se.34 Rezultatul final se anunţă a fi: „Singură eshatologia constituie timpul veritabil al oamenilor în istoria autentică, istoria fiind apocaliptică".

În cursul anilor şaizeci, filosofia şi teologia greacă modernă a dirijat atenţia asupra vastei şi dificilei problematici eshatologice. Ocazia a fost dată de tendinţa eshatologică a gândirii ruse, înainte şi după cel de-al doilea război mondial, precum, de asemenea, contactul marilor filosofi şi teologi greci cu învăţăturile eshatologiei occidentale. Se poate constata pe trei planuri evoluţia noii eshatologii greceşti. În primul rând, avem în vedere în domeniul teologiei biblice iniţiativa eshatologică a lui Savas Agurides. Apoi, în al doilea rând, opera lui Ioan Ziziulas în teologia patristică, autorul întorcându-se la tradiţia eshatologică a Părinţilor şi Scriitorilor greci ai Bisericii Răsăritene. În al treilea rând, se evidenţiază în teologia sistematică Nikos Nissiotis, care oferă o concepţie globală şi articulată eshatologiei biblice şi patristice şi, totodată, generaţia mai tânără de gânditori ortodocşi.

Iniţiatorul eshatologiei în noua teologie greacă rămâne Savas Agurides, care pentru prima oară introduce expresia „problematica eshatologică" în teologia biblică greacă contemporană. El publică o serie de lucrări şi studii despre eshatologia iudaică şi cea a Bisericii Creştine primare. Tot el prezintă eshatologia ca temă pentru congresele studiilor teologice din anii şaizeci şi pune generaţia teologică mai tânără în faţa acestei tematici de lucru până aproape de necunoscut Acest autor ia, astfel, iniţiativa traducerii în greaca modernă a adevăratelor studii clasice referitoare la eshatologie. Tot el este cel care a trasat frontierele între fundamentele biblice ale creştinismului şi gândirea greacă.

În teologia patristică, Ioan Ziziulas lucrează intens în cadrul cercetărilor teologice şi se orientează spre eshatologia Sfinţilor Părinţi de limbă greacă ai

Bisericii Răsăritene. După el eshatologia şi personalismul constituie ansamblul celor două fundamente ale patristicii ortodoxe; persoana şi timpul se condiţionează unul pe celălalt. Eshatonul

(intrarea în eon) este depăşirea timpului, dar nu contrariul său, este viaţa creştină autentică, în particular euharistia din viaţa creştinului veritabil, viaţa acestuia fiind constant axată spre viitor. Insistenţa asupra pneumatologiei este la avizul său o legătură cu hristologia, și în ecleziologia sa se tinde spre o sinteză între pneumatologie şi hristologie, altfel spus între harismatic şi instituţional, între metaistoric şi istoric. Referitor la bazele eshatologiei, el distinge viziunea patristică asupra lumii de cea a gândirii eleniste, subliniind continuarea eshatologiei biblice în gândirea patristică și, în final, el arată că diferenţa dintre Biserica Răsăriteană (Ortodoxă) şi cea din Occident constă în evoluţia diferită a eshatologiei: astfel, vestul tinde mai mult asupra istoriei, pe când estul spre viaţa eshatologică. În teologia sistematică, Nikos Nissiotis întreprinde un eseu referitor la legătura între rezultatele biblice şi cele patristice. Punctul său de plecare este doctrina Sfintei Treimi şi pneumatologia. Asupra acestor studii el vine cu eshatologia şi subliniază importanţa istoriei şi orientarea teologiei euharistice spre viitor, afirmând: „Tema teologiei şi antropologiei, care este scrisă între inaltere şi Parousie, este modul venirii Sale, la care este deja prezent în Sfântul Duh. În acest sens, istoria trece în eshatologie şi eshatologia în istorie... Omul nu este niciodată singur. El trebuie să fie determinat prin cel care vine la El şi care trăieşte în El, prin darurile lui Sfântului Duh-Dumnezeu. „39 Cu ajutorul eshatologiei, el vine a elabora o ecleziologie pneumatologică cu două idei de fond. În primul rând, Biserica Creştină apărea ca o realitate istorică prin care vârsta Sfântului Duh se imprimă în istorie. În al doilea rând, Biserica lui Hristos nu este nicio sfântă instituţie, nicio simplă asociaţie de credincioşi, ci mai mult ea este prima realitate a istoriei, axa sa şi centrul său. Baza teologiei în domeniul eshatologie sau a pneumatologiei rămâne euharistia, de care autorul grec scrie: „Ortodoxia este axată credinţei istoriei şi eshatologiei. În liturghie, accentul se pune asupra eshatologiei”. 40

Filosofii şi teologii generaţiei mai tinere au poziţii diferite, în raport cu eshatologia. Christos Yannaras, 41 de pildă, acceptă poziţia centrală a eshatologiei în teologie, el fiind foarte rezervat în ceea ce priveşte relaţia între persoană şi istorie. După el, în teologie, eshatologia vine după personalism. Nikos Matsukas, 42 ia drumul invers, el oferă în dogmatica sa primordialitatea eshatologiei şi centrează accentul asupra dimensiunii istoriei. Un semn suplimentar,

de o importanţă deosebită asupra eshatologiei, în filosofia şi teologia ortodoxă contemporană l-a oferit faptul că eshatologia a fost aleasă ca temă la Congresul mondial al teologiei ortodoxe, care a avut loc în Statele Unite, în anul 1987.

Un loc aparte în teologia şi filosofia românească, dar şi deosebit în gândirea ortodoxă ne plan internaţional, la acest sfârşit de secol l-a avut Părintele Dumitru Stăniloae. Viaţa sa a parcurs aproape întreg secolul XX, dar şi opera celebrului gânditor ortodox a fost la fel de rodnică şi de profundă. Temele operei sale acoperă şi relevă cu mare acurateţe cele mai variate şi subtile probleme pe care le ridică, dintotdeauna, filosofia şi teologia, având în centrul atenţiei pe Iisus Hristos-Fiul lui Dumnezeu şi pe om – creatura cea mai iubită de Dumnezeu. Un loc distinct, căruia i s-au rezervat multe pagini în cadrul lucrărilor sale îl oferă eshatologiei, timpului şi eternităţii, pe care le consideră elemente inseparabile, care constituie, în ansamblu, o triadă veritabilă, în evoluţia omului, de la naşterea sa până la întoarcerea la Dumnezeu.

Cert este că eshatologia revendică o poziţie predominantă în prezentul şi în trecutul gândirii filosofice şi teologice răsăritene. Se pune, deseori, întrebarea: care viitor este cel al eshatologiei în ortodoxie? Eshatologia poate ajuta ortodoxia pentru a răspunde chestiunilor actuale şi presante, şi dacă da, în ce manieră? în loc de exemple, vom încerca să menţionăm trei mari tematici: istoria, natura şi societatea.

Occidentul creştin preferă istoria eshatologiei, şi Orientul creştin pune accent asupra eshatologiei mai mult decât asupra istoriei. În unul şi în celălalt caz, echilibrul între eshatologie şi istorie, între timp şi eshaton, între istorie şi metaistorie, pare să fie distrus. Problema pe care filosoful sau teologul are dreptul de a o pune se enunţă astfel: primatul acordat eshatologiei de Biserica Răsăriteană (Ortodoxă) se stabileşte prin consumul istoriei? Cum ortodocşii pun în serios fiecare situaţie istorică particulară? Dispoziţia spre eshatologie este oare cauza pasivităţii ortodocşilor faţă de problemele actuale? Occidentul oferă acestor chestiuni un răspuns negativ. Marele accent pus pe eshatologie ascunde în Biserica de Răsărit (Ortodoxă) lupta cu monofizismul, la fel cu parţialitatea pe care o moştenise Biserica Occidentală pentru istorie. Eshatologia nu poate conduce la pasivitate, ci ea trebuie să restituie pe cât este posibil un angajament realist şi

critic al creştinilor în situaţiile istorice particulare. Prezentul nu este determinat unilateral prin trecut, ci este mai mult caracterizat dintr-o poziţie critică plecând de la viitor. În acest sens, Maxim Mărturisitorul oferă argumentele cele mai plauzibile şi viabile: „Lucrurile Vechiului (Testament) sunt umbre, astfel că lucrurile Noului Testament sunt imagini, şi lucrurile viitoare vor constitui adevărul". 44 Această splendidă mărturisire semnifică o concepţie a adevărului plecând de la viitor, constituind, în acest sens, o ontologie eshatologică care răspunde revelaţiei iudeo-biblice şi nu viziunii hunii greceşti. Dacă gândirea ortodoxă rămâne real fidelă premizelor sale biblice şi patristice, ea poate şi trebuie să domine parţialitatea poziţiei sale, până acolo unde se axează eshatologia sa, fapt care va atrage după sine poziţia critică faţă de situaţia istorică prezentă.

Ortodoxia cuprinde natura (physis) ca şi creaţia (kiisis) cu propria sa dinamică, evoluţie şi orientare eshatologică. Chestiunea se poate enunţa astfel: ce relaţie reală există între istoricitatea naturii şi eshatologia creaţiei? Ce contribuţie poate oferi eshatologia ortodoxă dialogului actual între ştiinţele naturii şi credinţă? Cum se raportează doctrina creaţiei (la care ne-am referit pe larg) la problematica filosofiei care este astăzi preocupată de ecologie? în acest context, se pot schiţa câteva ipoteze. Printre ele, putem menţiona pe aceasta: concepţia asupra evoluţiei naturii ca istorie se poate constitui ca fundament pentru un dialog concret şi fructuos între teologii şi filosofii naturii.

Al treilea ciclu de chestiuni privesc problematica socio-politică din vremea actuală şi, eventual, contribuţia pe care ortodoxia poate să o ofere cu ajutorul eshatologiei sale. Istoria în domeniul socio-politic, trebuie să fie luată în mod serios prin ortodoxie şi ea trebuie, concomitent, depăşită printr-o manieră profetică, critică şi dialectică. Angajamentul socio-politic al ortodoxiei nu poate să fie întreprins decât cu criterii de fidelitate legate de propria sa identitate eshatologică. Tradiţia eshatologică a ortodoxiei nu poate justifica indiferenţa în faţa situaţiei istorice de astăzi. O judecată obiectivă, critică şi profetică (după textele testamentare) din fiecare situaţie socio-politică este mai mult un imperativ eshatologie. Fidelitatea eshatologiei obligă gânditorii ortodocşi de a lua o poziţie evidentă în chestiunile socio-polirice. Eshatologia nu este o piedică a angajamentului socio-politic, ci dimpotrivă ea reprezintă o

indispensabila presupoziţie.

Dacă în perspectivă se poate vorbi de o sarcină presantă şi urgentă a gândirii ortodoxe, ea constă în a urma fidel tradiţia eshatologică patristică şi neopatristica, iar învăţătura formulată să fie pusă în profitul istoriei actuale, filosofiei naturii şi în angajamentele social-politice. Ortodoxia este în măsură de a avea un viitor dacă ia în vedere consecinţele implicaţiilor tradiţiei sale milenare, gânditorii ortodocşi gândindu-se şi lucrând în termenii eshatologiei tradiţionale, fără a schimba profunda şi valoroasa învăţătură a Sfinţilor Părinţi ai Bisericii Răsăritene.

NOTE:

O N. Berdiaeff, „Essai d'autobiographie spirituelle", Buchet-Chastel, Paris, 1958, p. 361.

2) H.U. von Balthasar, „«Eschatologie»: Fragen der Théologie heute", ed. de J. Feiner, J. Trutsch und F. Bockle, Einsiedem, Benziger, 1957, p. 403.

3) J. Moltmarm, Théologie de l'esperance", Ed. du Cerf-Marne, 1970 – 1973".

4) E. Troeltsch citat în H.U. von Balthasar, „Op. cât", p. 403; la fel în

K. Rahner, „«Eschatologie», Lexikon fur Théologie und Kirche", 3, 1959, p. 1095.

5) J. Zizioulas, „Being as Communion", Londres, Darton-Todd, 1985, p. 131. S) „Ibidem", p. 138.

7) F. Heiler, „Die Ostkirchen", Münich Reinhardt, 1971, p. 253.

8) N. Berdiaeff, „Les Sources et le Sens du Communisme russe", Gallixnard, Paris, 1951, p. 11.

9) N. Berdiaeff, „Le Destin de lliomme dans le monde actual", Librairie Stock, /Paris/, f.a; „De la distinction de l'homme", Je Sere, /Paris/, 1935; „Un nouveau Moyen Âge", Pion, Paris, 1927; „Essai de metaphysique eschatologique", Aubier, Paris, 1946; „Le sens de lliistoire", Gallimard, Paris, 1951; „Essai d'autobiographie spirituelle", Buchet-Chatel, Paris, 1958; „De l'esclavage et de la liberté de l'homme", Aubier, Paris, 1963.

1 N. Berdiaeff, „Le Destin de l'homme dans le monde actual", p. 8.10 „Ibidem", p. 8 – 9.

12) N. Berdiaeff, „De l'esclavage...", p. 285 – 300.

13) N. Berdiaeff, „De la destination de l'homme", p. 338 – 339.

U) „Ibidem”, p. 340.

15) G. Florovsky, „Collected Works”, 6 vol., Publishing House, Belmont Mass Nort Hand, 1972 – 1977.

16) G. Florovsky, „Collected Work”, vol. DL p. 244 – 245.

17) „Ibidem”, vol. IV, p. 63.

18) „Ibidem”, p. 69.

19) „Ibidem”, p. 70. ° „Ibidem”, p. 71.

S. Boulgakov, „Dialog zwischen Gott und Mensch”, Edel, Marburg, 1961, p. 45. j2) „Ibidem5, p. 46.

V. Lossky, „Essai sur la théologie mystique de l „Église d’Orient”, Aubier, Paris.

m) V. Lossky, „Orthodox Theology. An Introduction”, St Vladimir’s Seminary Press, New York, 1978.

l „Ibidem”, p. 14 şi 31.

Paul Evdokimov, „L’Orthodoxie”, Paris, f.a., p. 303 – 346.27)” Ibidem”, p.304.

28) „Ibidem”, p. 322.

29) Jean Meyendorf, „S. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe”, Ed. du Seui 1959. Paris, p. 118.

„Ibidem”, p. 120.

31) „Ibidem”, p. 162.

32) A. Schmemann, „Church, World, Mission”, St Vladimir’s, Seminary Press, Ne York. f.a.

„O. Clement, „Transfigurer le temps. Notes sur le temps à la lumière de la tradiţie orthodoxe”, Delachaux et Niestle, Neuchatel, 1959.

34) „Ibidem”, p. 52.

35) „Ibidem”, p. 130.

36) S. Agourides, „L’Eschatologie juive au temps du Nouveau Testament”, „Theologia”, 27, 1956, p. 61 – 81, 240 – 260, 390 – 411; Temps et eternit6”, Poumara Thessalonique, 1964; art „Eschatologie” în „Encyclopédie religieuse et ethique”, 1964, p. 934 – 943; „Dieu et llustoire d’après l’Écriture Sainte”, în „Ekklesia”, no 4, 196 p. 135 – 141; „Vues eschatologiques contemporaines”, în „Symposium chrétien”, no: 1968, p. 111 – 118; „Dieu et liiistoire d’après la tradition orthodoxe”, Thessalonique, 196

J. Zizioulas, „D mutamento di collocazione della prospettiva escatologica”, „Critia nesimo nella Storia”, no 5, 1984, p. 119 – 130;

„Deplacement de la perspectivi eschatologique”, în „La Chrétiente en debat”, Ed du Cerf, Paris, 1984, p. 89 – 100; „Beirj as Communion”, Darton-Longman-Todd, London, 1985.

38) N. Nissiotis, „Our History: a Limitation or a Creative Power?”, în „Studej World”, vol. I, 1965, p. 33 – 43; „Die Théologie der Ostkirche im okumenischen Dialog] Evang. Verlagswerk, Stuttgart, 1968, p. 57 – 63.

39TCF. Apocalipsa 1, 8; N. Nissiotis, „Die Théologie der Ostkirche”... p. 60.

405 „Ibidem”, p. 76 – 77.

40 Chr. Yarmaras, „Person und Eros”, Göttingen, Göttingen, 1982, p. 55.

42) N. Matsoukas, „Geschichte und Offenbarung”, în „Kyrios”, noii, 197 p. 206 – 214.

43) Deşi în ansamblul lucrării noastre ne-am sprijinit considerabil pe informaţii valoroase din lucrările Părintelui Dumitru Stăniloae, putem menţiona pentru problematic de care ne preocupam doar câteva dintre titluri semnificative: Teologia Dogmatic Ortodoxv, 3 vol., E. LB., Bucureşti, 1978; Teologia morală ortodoxă”, vol. „Spiritualitatea ortodoxă”, E.I.B., Bucureşti, 1981; „Spiritualitate şi comuniune liturghia ortodoxă”, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 1986; „Iisus Hristos-lumina lumii îndumnezeirea omului”, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1993; Traduceri însoţite de o excelen exegeză şi hermeneutică a textului patristic la: Atanasie cel Mare, Grigore de Nyss Grigore de Nazianz, Chirii al Alexandriei, Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitori Grigore Palama şi alte mii de pagini care alcătuiesc împreună cele 12 tomuri a „Filocaliei” tradusă în limba românească (1976 – 1991).

m) Sfântul Maxim Mărturisitorul, „Schol. În eccl. hier”. 3, 3, 2 în P.G. 4, 137D.

6.2. DESPRE VALOAREA NOŢIUNII DE TIMP ÎN FILOSOFIE. ŞTIINŢĂ ŞI ÎN TEOLOGIA PA TRISTICĂ RĂSĂRITEANĂ. DIVERGENŢE ŞI CONVERGENŢE

„Problema timpului este problema fundamentală a existenţei umane”.1 Această chestiune este una din cele mai dezbătute în ştiinţa şi filosofia contemporană.2 Importanţa problemei timpului şi acuta sa actualitate, legitimează, pe cât a fost posibil, întreprinderea acestui studiu. „Problema timpului a fost aproape în mod constant în

actualitatea gândirii europene. Nu este filosof sau om de ştiinţă european, ba chiar şi extra-european, mai de seamă, care să nu fi reflectat asupra acestei probleme”.3

Pythagoreii, cei mai vechi filosofi, argumentau esenţa timpului în mişcare, în învârtirea cercului. Plaâon considera că timpul este mişcarea universului, măsurătorul natural al timpului. Aristotel diferenţia mişcarea de timp, el concepea timpul ca o succesiune a clipelor, ca urmarea continuă a lui „acum”. Timpul pentru Aristotel are o realitate independentă pentru sufletul nostru, o realitate obiectivă. Plotin, după ce analizează teoriile sale considerabile asupra timpului şi după ce critică în mod exigent teza formulată de Aristotel – timpul este numărul mişcării – susţine că timpul emană din realitatea inteligibilă. Plotin critică poziţia aristotelică, susţinând că timpul emană din eternitatea inteligibilă, iar sufletul universului este timpul. „Timpul – zice Plotin – este viaţa sufletului, care în mişcarea lui trece de la o manifestare a vieţii la alta”.4 Fericitul Augustin respinge identitatea timpului cu mişcarea soarelui, lunii sau aştrilor: „Deci nimeni să nu-mi spună că timpurile sunt mişcările corpurilor cereşti; fiindcă şi la dorinţa cuiva, îndată ce soarele a stat (*Iosua X, 13*), pentru ca să desăvârşească lupta victorioasă, *soarele stătea*, dar *timpul mergea*. În adevăr, prin întinderea sa de timp, care i-a fost suficientă, lupta aceea a fost purtată şi sfârşită”.3 Timpul îi apare lui Augustin ca o încordare (distensio) a spiritului omului; pentru că atunci când măsurăm timpul nu măsurăm ceea ce va fi, care nu-i încă, şi nici ceea ce a trecut, care nu mai este – ci măsurăm ceva în suflet, care-i făcut prezent fie prin memorie, fie prin expectativă.6 Filosofia scolastică prin influenţa lui Aristotel a definit timpul ca măsură, respectiv, numărul mişcării după anterior şi posterior. Toma d’Aquino aprecia că „Timpul se compune din momente prezente, după cum linia se compune din puncte”. Scolastica a definit mult mai de aproape raportul mult mai noţional între timp şi supratemporal (veşnicie), între timp şi eternitate, a reuşit să facă distincţie între timpul absolut şi cel relativ (în acest caz, primul este realitatea cugetată a unei succesiuni a lucrurilor, iar cel de-al doilea numărul rel şi finit al singuraticelor momente ale mişcării).7

Newton considera că timpul este eternitatea lui Dumnezeu, după cum spaţiul este imensitatea Sa. Leibnitz încearcă să prezinte timpul în succesiunea lucrurilor posibile sau reale, după cum spaţiul l-a plasat în raporturile lor de coexistenţi8

După Kant, timpul este o condiţie dată apriori a spiritului sau forma subiectivă a sensibilităţii interne, după cum spaţiul este forma aprioricǎ a sensibilităţii externe. Astfel, timpul nu are o realitate obiectivă, ci numai subiectivă, fiind un produs al spiritului uman. Hegel confundă spaţiul cu timpul; timpul este substanţial şi anume o substanţialitate amorfa; el este un fel de „loc al evenimentelor". Bergson analizează timpul, numai după ce a făcut analiza numărului. Timpul ca spaţiu est succesiunea cantitativă, iar durata este caracterizată ca succesiune calitativa Bergson nu întrevede în veşnicie pe Dumnezeu, ci doar elanul creator vital.10 Marţii Heidegger evidenţiază în lucrarea sa „Sein und Zeit" caracterul şi sensul negativ a timpului. Moartea este fiinţa „orientată spre sfârşit". Întreaga existenţă apari cuprinsă în hotarele imanenţei, neavând altă perspectivă decât a morţii. Heidegga nu cunoaşte eternitatea şi perspectiva veşniciei. Einstein a relativizat timpul. Timpul lui Einstein nu este timpul matematic... dar nici nu este timpul real a filosofiei naturii sau al fizicii, în sensul aristotelic al acestui cuvânt...; el este e anumită metodă de figuraţie algebrică a măsurilor sensibile".12 Principiu relativităţii elimină noţiunea de timp absolut, matematic, care nu are niciun sen experimental. Fiecare sistem de referinţă are timpul său propriu.

Această sistematizare a evoluţiei filosofiei ştiinţei despre timp şi implicaţiili acestuia asupra vieţii şi realităţii omului ne face să pătrundem mai adânc în analiza cercetarea şi aprecierea ştiinţifică a noţiunii şi valorii temporarului şi supratemporarului.

Este cert că timpul a devenit astăzi o valoare cu trăsături extrem de pregnante fiind o dimensiune fundamentală pentru viaţa oricărui individ, în special, şi penin societate, în general. Eterogenitatea şi complexitatea care-l caracterizează ne obligi să-l fragmentăm şi să-l analizăm cu mare atenţie. Astfel, pentru matematician timpul este un parametru reprezentabil pe axa numerelor reale, pentru fizician el; devenit o proprietate a materiei, pentru biolog el reprezintă numeroasele procesi periodice care au loc în organismele vii, pentru cel care se ocupă de psihologie eşti interesant în mod special timpul subiectiv, de trăire şi de percepţie a unor stări de fapt, lingvistul studiază felul în care sunt gramaticalizate, în diferite limbi categoriile temporale, cel din informatică se preocupă de timpul de calcul a algoritmilor pe care-i construieşte, economistul urmăreşte timpul materalizat îi diferite produse, altfel spus, timpul, devenit obiect, care

poate fi comercializat, sociologul se preocupă de bugetul de timp al diferitelor categorii sociale, în literatură şi artă se evidenţiază unele manipulări ale timpului narativ sau dramatic în artele vizualului se conturează procedee de spaţializare a perspectivei temporale şi nu în ultimul rând trebuie scos în atenţia noastră timpul miturilor, religiilor, ideilor filosofice şi al istoriei, cel care reprezintă micile şi marile grupuri sociale, dar şi popoarele, civilizaţia unui popor (a unei etnii), măsurându-se în grandoare şi în timp.1

Inceperea desacralizării timpului se evidenţiază de la începutul epocii moderne Timpul cinematic newtonian are două ipostaze, cea continuă şi cea discretă Reprezentarea discretă este o aproximare a celei continue, aceasta din urmă este e rafinare a primei ipostaze. Cele două reprezentări au un caracter accentuat liniar şi se află la baza mecanicii clasice, aşa cum a fost concepută de Newton. În concepţia newtoniană a timpului, profund influenţată de gândirea carteziană, se declanşează o operaţie de spaţializare a timpului. Procesul de spaţializare a reprezentării temporale este mult mai vechi, el a apărut, în forme arhaice, când oamenii au avut nevoie să măsoare timpul. Chestiunea aceasta are aspecte interesante din punct de vedere filosofic şi metafizic, ea preocupând pe mulţi filosofi, din care amintim pe: Henri Bergson1 şi Albert Einstein, 16 al căror dialog despre valoarea şi problematica timpului a făcut multă vâlvă în domeniu la începutul acestui veac.

Până spre mijlocul veacului XX măsura ştiinţifică a timpului era bazată exclusiv pe rotaţia Pământului, iar unitatea de timp secunda, se putea defini ca un fragment din ziua solară medie. Astăzi precizia de măsurare a timpului este de sute de milioane de ori mai mare decât la începuturile acestui secol. Timpul matematic newtonian, discret sau continuu, este inseparabil de timpul cronologic… Reprezentarea discretă poate fi rafinată, pentru a aproxima din ce în ce mai bine pe cea continuă, dar ea nu poate depăşi condiţia ei aproximativă. Altfel spus, reprezentarea continuă este superioară celei discrete din punct de vedere al exactităţii, cea din urmă este însă preferabilă celei dintâi din punct de vedere al caracterului operaţional, practic.

J.T. Fraser, preşedintele Societăţii Internaţionale pentru studierea timpului, la intersecţia anilor şaizeci cu anii şaptezeci ai secolului nostru, afirma într-o lucrare de-a sa1 că timpul se află sub acţiunea conflictului dintre ireversibilitatea trecutului şi

nedeterminarea viitorului. Timpul definindu-se ca o ierarhie de conflicte de complexitate în creştere. Corelarea rezultatelor emise de observatorul timpului şi înregistrarea lui, impune folosirea tuturor metodelor de abordare ale timpului (ştiinţifice, speculative, intuitive). În cazul când se exprimă timpul prin relaţii matematice, se evidenţiază un proces staţionar. Evaluarea ad-hoc a timpului descrie un proces creativ. Coexistenţa proceselor creative şi a celor staţionare reprezintă o sursă conflictuală de paradoxuri ale timpului.

Depăşirea noţiunii timpului fizic, definit în mod absolut de Newton, s-a înfăptuit de Einstein care considera că masa unui corp creşte odată cu viteza sa şi tinde la infinit când viteza sa se apropie de cea a luminii. Altfel spus, un ceas, care se deplasează în spaţiu cu o viteză mult mai mare decât aceea a unui ceas situat pe Pământ va înregistra mult mai încet scurgerea timpului.18

Astfel, în privinţa esenţei noţiunii de timp se pot distinge două perspective în fizică: a) interceptarea substanţialistă; b) interceptarea relaţională. Prin această observare vom insista asupra problematicii timpului ce se derulează în perspectiva fundamentelor matematice, mecanice, dar în mod special a fundamentelor teoriei relativităţii. Conform interpretării substanţialiste, timpul este o entitate metafizică de natura substanţei. Deşi fizică a trecut printr-o îndelungată etapă „fluidistă”, în care o procedură obişnuită de explicare a fenomenelor era introducerea ori de câte ori era necesar a unui fluid care să justifice proprietatea studiată, 19 în ceea ce priveşte timpul. Folosirea constantă a timpului ca mărime cuantificată (măsurată şi exprimată numeric) se poate considera că a început odată cu cristalizarea mecanicii clasice, în „Principiile matematice ale filosofiei naturale”, de către Newton. Pentru Newton, timpul (considerat ca o noţiune absolut independentă de observator) era un cadru independent de corpurile pe care le conţine independent în desfăşurarea lui. Adeseori, în prezent, când se discută despre relaţiile ce au loc între coordonatele spaţiale şi temporale ale evenimentelor, când se trece de la un observator (sistem de referinţă) *S*, la un alt observator *S*, între timpii indicaţi de ceasurile celor doi observatori, se indică valabilitatea relaţiei $t = t$. *O* astfel de relaţie până la sfârşitul secolului al XIX-lea nu era considerată în mod explicit. Mai mult decât atât era ceva de natura evidenţei. O trezire din „somnul dogmatic” asupra acestei perspective nu a fost realizată nici de Kant (a cărui expresie am utilizat-o), pentru

că acesta era interesat de o „justificare metafizică”, în sens filosofic, a mecanicii clasice. Pentru

Kant timpul nu are niciun caracter extern omului şi nici intern, ci este o matrice, este legată de ordonarea influenţelor externe asupra omului, Kant considera timpul o facultate a intuiţiei noastre. ceva care nu constituie o parte a lumii în care ne aflăm şi nicio entitate subiectivă, ci însăşi posibilitatea constituirii experienţei.20 Justificarea ideii de timp a lui Kant se află sub semnul întrebării „ce este?”, în vreme ce la Newton este „cum se comportă?”. Newton a fost teolog creştin, iar opera lui teologică are o întindere mai mare decât cea a „filosofiei naturale”. Timpul mecanicii clasice este o continuare directă a perspectivei iudeo-creştine a timpului liniar, a acelui timp în care lucrurile apar, se desăvârşesc şi îşi capătă răsplata.

Formarea teoriei relativităţii este a treia etapă a trezirii din perceptele despre timp ale lui Newton şi respectiv cea a lui Kant. Întrebarea fundamentală nu mai este „ce este timpul?”, iar dacă un fizician relativist ar trebui să răspundă la această întrebare probabil că nu ar putea să răspundă ceva concret, iar în cel mai bun caz, în care ar fi o persoană cu interese filosofice ar fi obligat să repete răspunsul lui Kant. Dar odată admisă desfăşurarea temporară a evenimentelor în perspectiva experienţei cotidiene (neştiinţifice) corelată cu apriorismul kantian, în ceea ce priveşte un observator, se ajunge la esenţa teoriei relativităţii. După cum se poate corela desfăşurarea temporală a evenimentelor pentru observatori distinşi, teoria relativităţii are două etape. În una din ele observatorii sunt de un tip special, cei aflaţi între ei în mişcare rectilinie, uniformă, deşi aici (atenţie!) intrăm într-o circularitate logică greu de depăşit, numită Teoria relativităţii restrânsă (sau specială) şi în cealaltă sunt observatori arbitrari (teoria relativităţii generale). Cum poate lua cunoştinţă un observator de desfăşurarea temporală a evenimentelor pentru alt observator (problema simultaneităţii). Un răspuns iniţial ar putea fi măsurând cu o riglă distanţa dintre observatori. Cu un semnal de lumină legăm cei doi observatori. Ştiind că cel care a trimis semnalul a făcut acest lucru la momentul E, cel de-al doilea recepţionat la ti = ti + D/e (D = distanţa dintre observatori; e = viteza luminii). Dar ca să putem cunoaşte viteza unui semnal trebuie să ştim a înregistra durate în t puncte diferite ale spaţiului. Deci să fi avut în prealabil rezolvată problema simultaneităţii. Astfel, am putea concluziona: că

definirea simultaneităţii evenimentelor este o problemă de convenţie şi nu de experienţă. În acest şir de idei putem enunţa „Principiul relativităţii epistemologice”, altfel spus, să definim simultaneitatea evenimentelor îndepărtate care se poate face în diferite moduri (dacă nu conduc la contradicţii logice şi satisfac o condiţie de simplitate a descrierilor). În măsura în care aparatele de măsură sunt construite folosind convenţii ale simultaneităţii, înregistrarea ordinii de desfăşurare a evenimentelor, a duratelor şi succesiunilor poate apărea în diferite moduri.

În mod obişnuit faptul că evenimentele desfăşurate în locuri diferite pot fi privite ca simultane în mod neproblematic, apare dintr-o convenţie în care semnalele de propagare au o viteză infinită de propagare. Când potrivim ceasul după ora exactă nu ţinem cont de timpul necesar propagării informaţiei de la cel care a trimis semnalul până la noi, pentru că oricum acesta este mic faţă de viteza noastră de reacţie. Dar în contextul desfăşurării unor fenomene de nivel astronomic, acest lucru nu mai este atât de simplu.

165

Dacă schimbăm convenţia de simultaneitate este posibil ca pentru oamenii ce folosesc convenţii diferite de desfăşurare temporară a evenimentelor să apară în mod diferit timpul (inclusiv o desfăşurare în timp staţionar sau în timp negativ). Pentru a apărea însă în cadrul evenimentelor cotidiene un timp staţionar (o oprire a curgerii timpului) 22 ar fi necesară o schimbare structurală a organelor de simţ ale omului. Pentru spiritul detaşat de corp percepţia temporală se poate desfăşura cu totul altfel. Participanţii la fenomene extra-corporale admit o lipsă a percepţiei curgerii timpului. O teorie coerentă logică a acestor fenomene nu a fost, însă, construită.

Deşi se admite, în genere, că timpul real este unidimensional, momentele sale succedându-se liniar, ireversibil, în sensul că nu ne putem întoarce la momentele depăşite (ziua de ieri, anul trecut), din punct de vedere ştiinţific (implicit filosofic), ireversibilitatea timpului nu este riguros (şi nu poate fi) definită şi atestată. În mecanica cuantică se poate susţine reversibilitatea timpului, având o semnificaţie reală. Deci timpul nu mai poate fi definit prin absolut şi infinit, situaţie care astăzi lasă câmpul deschis pentru ştiinţă şi, implicit, pentru filosofia ştiinţei în a afla alternative mai apropiate de Adevăr.

Partea a doua a problematicii pe care încercăm să o prezentăm şi să o argumentăm, pe cât este posibil, aş intitula-o „Pe treptele mereu urcătoare ale timpului spre veşnicie”. În cele ce urmează ne vom strădui să ne justificăm în sensul, pe cât se poate de strict, al acestei idei.

În evoluţia filosofiei creştine s-au evidenţiat două concepţii despre Dumnezeu şi, implicit, despre problematica timpului. Una este rezultată din Biblie şi este caracteristică vieţii creştine şi alta reiese din filosofia greacă şi este prezentă în manualele de dogmatoică scolastică. Prima variantă scoate în evidenţă un Dumnezeu viu, plin de înţelegere faţă de fiinţa umană; a doua variantă ne prezintă un Dumnezeu impasibil, nemişcat, pentru care viaţa religioasă este neputincioasă a-L cuprinde.

Părinţii răsăriteni (îndeosebi de limbă greacă) au reuşit să remarce şi să sintetizeze aceste concepţii fundamentale: „neschimbabilitatea lui Dumnezeu, cu viaţa Lui, cu activitatea Lui, vis-à-vis de oameni”.23 Dumnezeu Cel în Sine, mai presus de temporal. Se întâlneşte cu creaturile temporale (oamenu; prin energiile sale. Eternitatea, cea caracteristică numai lui Dumnezeu, nu poate fi lipsită de cea mai esenţială dimensiune a caracterului inepuizabil, care trebuie să fie în aceeaşi vreme o dimensiune a vieţii. Eternitatea este viaţa în mişcare deasupra oricărei mişcări. După cum aprecia Karl Barth: „Ceea ce este pur nemişcat este moartea. Dacă, deci, Dumnezeu este pur nemişcat, atunci Dumnezeu este moartea. Adică moartea este instituită ca absolutul. Ea este prima şi ultima realitate. Ea este existenţa propriu-zisă. Atunci trebuie să se spună că moartea nu are limită, nici sfârşit, că ea este atotputernică, că nu există un învingător al morţii şi pentru noi nu este speranţa unei victorii asupra morţii”.25

Timpul patristic în viaţa dumnezeiască reprezintă o plenitudine infinită, continuu prezentă. În viaţa divină nu există un trecut, fiindcă prin trecut se măsoară distanţa parcursă spre desăvârşire; nici perspectivă, pentru că prin aceasta se doreşte o avansare într-o perfecţionare care nu este dominată în actualitate.

Dionisie Areopagitul afirmă şi argumentează că: „Dumnezeu nu este existent în oarecere mod, ci simplu şi indefinibil, cuprinzând şi anticipând în Sine existenţa. De aceea se numeşte şi împăratul veacurilor, întrucât în El este şi subzistă toată existenţa. Şi nici nu a fost, nici nu va fi, nici na Na devenit, nici nu va veni: mai bine zis nici nu

este”.26 Timpul nu este contrar eternităţii, o cădere din eternitate, dar nicio eternitate în derulare. Teologia patristică greacă consideră că Dumnezeu fiind în comuniune interpersonală, eternă, poate intra în relaţii de iubire şi cu fiinţele temporale. În acest sens, Sf. Maxim Mărturisitorul, asupra operei căruia vom stărui mai mult, afirmă că „raţiunile timpului sunt în Dumnezeu”.27 Tot acest mare gânditor patristic îl dă ca exemplu pe Melchisedec. În acest context al relaţiilor divino-umane, al timpului care se umple de eternitate: „s-a ridicat peste timp şi fire şi s-a învrednicit să se asemene cu Fiul lui Dumnezeu, devenind prima deprindere, adică după har, pe cât e cu putinţă aşa cum credem că e Dătătorul harului după fiinţă”.28 Dacă în cursul vieţii temporale numai cei cu o viaţă desăvârşită pot fi părtaşi în unele momente la eternitatea lui Dumnezeu, toţi oamenii care au trăit după voia lui Dumnezeu se vor împărtăşi din eternitate, de comuniunea cu Dumnezeu Cel necreat. Altfel spus, eternitatea se câştigă printr-o mişcare spre El, care se realizează în timp. Timpul este mediul prin care Dumnezeu conduce oamenii spre odihna Sa veşnică. Sf. Maxim Mărturisitorul a susţinut teza de mai sus prin mai multe argumente împotriva teoriilor platonic-origeniste, care susţineau că mişcarea este o „cădere” a fiinţelor spirituale din legătura cu Dumnezeu, fapt pentru care au fost întrupaţi (în materie neputincioasă). Sf. Maxim considera că mişcarea este direcţionată de Dumnezeu fiinţelor (cu raţiune), create, ca singura modalitate prin care acestea pot înainta spre eternitatea dumnezeiască (odihna finală). „Creaţia tuturor celor sensibile şi inteligibile trebuie cugetată înaintea mişcării. Căci nu este posibil să fie mişcarea înaintea creaţiei”.29 Continuând firul ideii Sf. Maxim Mărturisitorul dă sens mai adânc raporturilor între mişcare, timp şi existenţă, concluzionând: „deci dacă toate fiinţele raţionale sunt create, ele sunt puse desigur şi în mişcare, mişcându-se spre existenţa cea bună prin voinţa de la începutul lor, după fire, pentru faptul că există. Iar sfârşitul mişcării este existenţa în Cel ce. Se află în existenţa eternă cea bună, precum şi începutul lor este însăşi existenţa sau Dumnezeu care este Dătătorul existenţei şi Dăruitorul existenţei bune, începutul şi sfârşitul”.30

Prin viaţa lor (lucrarea lor) oamenii înaintează spre Dumnezeu, spre eternitatea Sa, spre drumul de desăvârşire morală, de îmbogăţire şi de perfecţionare în cunoaştere. La sfârşitul acestui traseu, parcurs cu mult efort de om, este Dumnezeu. Gânditorul patristic consideră că:

„Ziua a opta şi prima, mai bine ziua cea una şi netrecătoare, este arătarea preacurată şi atotluminoasă a lui Dumnezeu care se produce după oprirea celor ce se mişcă. El vine întreg în cei ce s-au folosit prin voinţa lor de raţiunea cea după fire a existenţei şi le oferă veşnica existenţă bună prin împărtăşirea Sa, ca Cel Ce este singurul existent, veşnic existent şi fericit existent”.31 Sfinţii Părinţi accentuează că eternitatea lui Dumnezeu este prezenţă în timpul omului prin oferta iubirii Sale. În ceea ce priveşte conturarea unei definiţii a timpului şi nuanţelor sale, acelaşi Sf. Maxim Mărturisitorul apreciază: „Timpul, când se opreşte din mişcare este con, şi conul, când se măsoară este timp purtat de mişcare. Astfel conul este, ca să spun pe scurt, timpul lipsit de mişcare, iar timpul, conul măsurat prin mişcare”.32 Acelaşi gânditor completează că: „Îndumnezeirea, ca să spun pe scurt, este concentrarea şi sfârşitul tuturor timpurilor şi tuturor veacurilor şi tuturor celor ce sunt în timp şi în veac”.33 Eonul devine timp când apare creaţiunea cu mişcarea ei şi timpul devine eon, când creaţia se opreşte din mişcarea sa în divinitate care este mai presus de mişcare. Timpul are început, cu siguranţă, concomitent cu lumea creată. Dar fără o eternitate preexistentă El n-ar fi putut începe. Eternitatea anterioară şi posterioară timpului este altceva decât timpul. Timpul a fost în eternitate eon virtual şi sfârşeşte ca un actualizat şi eternizat cu toate realităţile trăite ca timp desfăşurat. Coborârea eternităţii este înfăţişată de Sf. Maxim Mărturisitorul prin misterul Pogorârii Sf. Duh: „Taina Cincizecimii este deci unirea directă cu providenţa a celor providenţiaţi, adică unirea naturii create cu Cuvântul prin lucrarea providenţei, unirea în care nu se mai arată nici timp, nici devenire”. 5

Dumnezeu aşteaptă mereu reîntoarcerea omului spre El. Singurul mijloc prin care umanitatea ajunge la El este iubirea. După cum Sf. Maxim Mărturisitorul zice: „prin iubire vom putea avea nu numai o singură natură, ci şi o singură voinţă deliberativă cu Dumnezeu şi între noi, neavând niciun interval, între noi şi Dumnezeu şi între noi înşine”.36 Iisus Hristos Dumnezeu va stărui până la sfârşitul nostru a ne reîntoarce definitiv la EL, după cum afirma remarcabil marele cugetător şi filosof francez Pascal: „Jesus sera en agonie jusqu'à la fin du monde”.

Părinţii răsăriteni ai Bisericii, pentru a accentua, concomitent, necunoaşterea existenţei divine, dumnezeirea Fiului, au făcut distincţie între aceste două începuturi între lucrarea naturii, fiinţa

primordială a divinităţii şi lucrarea voinţei. Chemarea la existenţă a lumii dă viaţă timpului. Astfel, veşnicia devine liniară, întocmai ca timpul; trebuie imaginată ca o linie fără limite. Existenţa temporală a lumii de la creaţie la parusie, este odar un segment limitat al acestei linii. Veşnicia se reduce, astfel, la o vreme fără început şi fără sfârşit, infinitul se reduce la indefinit.37

Problema începutului temporalului a fost analizată şi dezbătută cu multă precauţie de Platan, care definea „momentul" că nu este timp, ci hotar, o deschidere spre veşnicie. Prezentul fără dimensiune, fără durată se descoperea ca prezenţă a veşniciei. Pentru Sf. Vasile Cel Mare, primul moment al timpului nu este încă timp. „După cum începutul unui drum nu reprezintă drumul, nici începutul unei case, c. asă» t38 t al 'nee Putul timpului nu este încă timpul, nici chiar secvenţa minimală de timp". „Începutul" temporalului, putem zice analog din punct de vedere logic noţiunii geometrice de hotar, reprezintă un fel de instantaneitate atemporală în sine, a cărei explozie creatoare dă naştere timpului. Sf. Maxim Mărturisitorul accentuează faptul că veşnicia lumii inteligibile este o veşnicie creată – veşnicia conică –, care a început, ca şi-timpul, deoarece îşi are începutul „în veac" (en ei om), prin trecerea de la nefiinţă la fiinţă, dar care rămâne netransformată, subordonată unei existenţe atemporale. Veşnicia conică este imuabilă, dă lumii coerenţă şi limpezime. Inteligibil şi sensibil, eon şi timp împreună formează un întreg. Eonul este temporalul nemişcării, temporalul este eonul în mişcare, coexistă, întrepătrunderea acestora dă sens veritabil timpului.

Cosmologia patristicii greceşti redă cu necesitate imaginea universului corespunzător ştiinţei din acea perioadă istorică a primelor veacuri creştine. Acest fapt nu dezapreciază valoarea lucrărilor patristice vis-à-vis de exegeza biblică a genezei lumii. Gândirea patristică răsăriteană (din cadrul geopolitic bizantin), mere pătrunsă de ideea soteriologică, n-a intrat în cadrul scolastic şi aristotelic.39

Eternitatea lui Dumnezeu nu poate fi definită nici ca schimbare aparţinân timpului, nici ca imuabilitate aparţinând eonului. Eternitatea le transcende p amândouă. Obligativitatea apofatică interzice să-L concepem pe Dumnezeu Cel vi după veşnicia legoilor matematice. Veşnicia făpturilor raţionale nu înseamnă absenţa timpului şi nici timpul nostru afectat de sfârşitul lui, ci forma sa pozitivi Este timpul în

care anteriorul este conservat, iar prezentul se deschide spre infiniţi eonilor („Memorialul împărăţiei”). În acest sens trebuie făcută distincţia între timpi profanat (negativ, al căderii, infectat) şi timpul sacru (orientat mântuiri răscumpărat). Oamenii trăiesc timpul şi şi-l asumă. Timpul trăit este o interacţiuni foarte intimă între forma matematică şi conţinutul ei existenţial. Mai mult, timpul n defineşte, dar şi noi îl definim (şi-l calificăm), situaţie care aduce o realitate foart variată a momentelor sale, posibilitatea de a se deschide spre o altă perspectivă.41

Timpul poate fi categorisit astfel: timpul ciclic (cosmic sau astronomic), timpi istoric şi timpul existenţial. Cea de-a treia formă reprezintă timpul liturgic sau sacn participarea omului la ceea ce este absolut, participare care îi schimbă firea voinţa. Eternitatea nu este nici înainte, nici după timp, ea devine acea dimensiun spre care timpul se poate deschide. Pentru a defini timpul şi a-i da sens, Sf. Grigoi de Nyssa se foloseşte de ideea unei succesiuni ordonate (sacre), care rânduieşt evoluţia, reala finalitate ca plerom nu este un punct ultim, ci plinătate a desăvârşirii în Iisus Hristos Dumnezeu timpul îşi regăseşte axa. Anterior de Hristos, istori se îndrepta spre El; era mesianic orientată, aceasta fiind perioada aşteptării. Dup întrupare, totul este dirijat, prin absent şi prin prezent, ale neîmplinitului şi al împlinitului. Hristos nu distruge timpul, ci-l împlineşte mai mult, îl revalorizează i îl răscumpără. Eternitatea nu înseamnă lipsa timpului, ci plinătatea lui. Dup Grigore de Nyssa (timpul umanităţii) este un proces de creştere, şi, totodată, d descompunere, Iosua oprind soarele în timpul trecerii prin ape, a înfăptuit rupere nivelurilor (firescului), trecerea în timpul mântuirii, al plinătăţii totale şi absolute.

Calendarul sărbătorilor dumnezeieşti, al vieţii lui Iisus Hristos Dumnezeu şi-i Sfinţilor Părinţi şi Martiri valorifică gândirea religioasă bizantină orice fragment *i* timpului, face din acesta timp sacru, răspunzând din cadrul teluric nostalgiei noastr după absolut (eternitatea lui Dumnezeu). Liturghia în gândire, admirabil interpretat prin teologia patristică greacă apare ca un sacrament al eternităţii, care integreaz timpul în Logos, în Domn al timpului.

NOTE:

1) Nicolas Berdiaeff, *Cinq meditations sur l’existence*. Trad. du russe par lren Vilde-Lot, Paris (F. Aubier), 1936, p. 133.

2) Ernest Bernea, *Timpul la ţăranul român*, Bucureşti, 1940, p. 7.

3> Constantin Rădulescu-Motru, *Timp şi destin*, Bucureşti, 1940, p. 53 Corneliu Sârbi *Natura şi valoarea timpului*, Sibiu, 1942, p. 3 – 14

4) Plotin, *Enneades*. Texte établi et tradiut par Emile Brehier, Paris, 1925, p. 141.

5) Augustin, *Confessiones*, lib. X. cap. XXIIL n. 30, Migne, P.L. 32, col. 821.